

161  
G65

*oriental inst.*

The University of Chicago  
Libraries



GOVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'ALGÉRIE

---

**MOHAMMED**

**IBN TOUMERT**

**ET LA THÉOLOGIE DE L'ISLAM**

**DANS LE NORD DE L'AFRIQUE AU XI<sup>e</sup> SIÈCLE**

PAR

*I. Goldziher*  
**I. GOLDZIHÉ**

**PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BUDAPEST**



**ALGER**

**IMPRIMERIE ORIENTALE PIERRE FONTANA**

**29, RUE D'ORLÉANS, 29**

**1903**

BP 161

G65

WAGNER  
TO  
BERNARDI COACHES

# MOHAMMED IBN TOUMERT

## ET LA THÉOLOGIE DE L'ISLAM

DANS LE MAGHREB, AU XI<sup>e</sup> SIÈCLE

---

Durant un siècle et demi (515-674 H. = 1121-1275), l'histoire de l'Espagne et de l'Afrique a subi l'influence d'un mouvement religieux et politique, dont on trouvera l'origine dans les documents qui forment les textes réunis dans le présent volume.

La dynastie des Almohades, comme toutes les royautés berbères qui se succédèrent si rapidement les unes aux autres dans l'Afrique du Nord, a exercé une influence considérable sur les progrès de l'Islam dans le monde berbère.

Le mouvement almohade qui, en peu de temps, devait répandre la terreur à travers le monde maghrébin, ne sembla pas, à ses débuts, devoir aboutir à de grandes actions militaires. Mais l'ardeur dogmatique d'un pauvre berbère fanatique de la tribu kabyle des Maçmouda amena bientôt une guerre religieuse, et, dès l'année 538 (1143), le général et premier khalife de ce réformateur, élevé comme lui sur les bancs de l'Ecolè, la portait au-delà du détroit.

Le soulèvement des Musulmans d'Espagne, irrités contre les princes almoravides, venait tout juste à point pour lui. Des circonstances semblables, peu d'années

auparavant, avaient fait des Almoravides les maîtres de l'Espagne. En l'année 567 (1172), cinquante ans à peine après le premier groupement des Maçmouda sous l'étendard du *taouhid*, toute l'Espagne musulmane était réunie sous le sceptre des Almohades.

Ce ne dut point être une médiocre épouvante que celle qui accompagna leur irrésistible assaut. Un fakih andalou ressent un tel effroi devant les soldats d'Abd el-Moumen qu'il s'enfuit en Egypte; là, encore, il ne se sent point en sûreté; poussé toujours par une terreur panique, il se sauve dans la haute Egypte et, de là, à la Mekke, où il lui semble encore sentir les Almohades sur ses talons. La peur le chasse, toujours plus loin, jusque dans l'Inde, où il peut enfin mourir tranquille en 551 (1156) (1).

L'étonnement, l'admiration devaient emplir le monde, à voir la rapidité presque foudroyante des succès que remportait la cause almohade. C'est bien l'impression que reflètent les paroles qu'écrivait, à l'époque de la première grande poussée de la puissance almohade, un poète de l'Arabie méridionale, *Nedjm al-din 'Omara al-Hakami*, qui vécut en Egypte au temps des derniers Fatimites, et qui fut exécuté par Saladin en 1174.

Au cours de considérations philosophiques sur le sort des choses qui, après des débuts misérables, s'élèvent au plus haut degré de la splendeur, il ne sait point trouver un exemple d'une plus grande actualité que celui-ci :

« Cet Ibn Toumert était, quand il a débuté, semblable, « comme dit le vulgaire, à de la viande au crochet du « garde-manger.

---

(1) *Al-Maqqari*, I, p. 620.

« Et voici qu'il a si bien grandi <sup>(1)</sup> qu'il va chercher son  
« souffle jusque dans les étoiles <sup>(2)</sup>. »

Cette hyperbole anticipe un peu sur les succès d'Abd el-Moumen. Les jours brillants d'Abd el-Moumen (524-558 = 1130-1163), ainsi que de ses successeurs immédiats, Abou Yaqoub Youssef (558-580 = 1163-1184) et du fils de ce dernier, Abou Youssef Yaqoub, surnommé El-Mançour (580-595 = 1184-1198), eurent une fin rapide. Le désastre que les chrétiens réservaient aux Almohades à Navas di Tolosa (609 = 16 juillet 1212), et surtout les querelles intestines qui éclatèrent au sein même de la dynastie et qui permirent à la branche collatérale des Hafsides de s'implanter dans la région de Tunis, causèrent bientôt la ruine de l'empire qui s'était élevé avec une si extraordinaire rapidité. Une autre tribu berbère, les Mérinides, surgit et prit la place des Almohades.

Dans la personne du quatorzième prince de la race d'Abd el-Moumen, 'Abd el-Walid III al-Mou'taçim, on voit le dernier souverain almohade dépouiller son autorité déjà toute nominale pour regagner en fugitif les profondeurs de l'Atlas, d'où le mouvement almohade était sorti un siècle et demi auparavant.

Dans le lieu qui, aux débuts de ce mouvement, avait joué un rôle si singulier, à Tinmelel, se réunit bien plus tard, comme en un lieu consacré, le petit troupeau des croyants fidèles qui, théoriquement au moins, conservait les traditions du royaume disparu du Mahdi. Leur centre est le tombeau du Mahdi Ibn Toumert,

---

(1) Je préfère la lecture <sup>و</sup>ترامى à ترامى

(2) *Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre*, par H. Derenbourg, I (Paris, 1897), p. 354, 1-2.

retrouvé l'année dernière par M. Edmond Doutté, jadis théâtre de grandes fêtes religieuses<sup>(1)</sup>, plus tard expression symbolique de la piété de la petite communauté qui n'avait point cessé d'espérer la résurrection de l'empire du Mahdi. Au rapport de Léon l'Africain, on y étudiait encore de son temps les écrits qui font l'objet de la publication à laquelle j'ai l'honneur de joindre ces pages d'introduction. Et à l'époque d'Ibn Khaldoun (mort en 1406), les tribus berbères de la région de Tinmelel entretenaient encore l'espérance de voir l'empire du Mahdi, fondé par Ibn Toumert, renaître en Orient et en Occident<sup>(2)</sup>.

Nous n'avons point l'intention d'esquisser ici l'histoire de ce mouvement, de son essor et de son déclin : nous nous contenterons de présenter quelques observations sur ses premières origines. Il y a longtemps déjà, en 1887, la lecture du manuscrit unique de Paris, d'après lequel la présente édition a été faite, nous a fourni l'occasion d'étudier avec quelque étendue les éléments caractéristiques du mouvement almohade, ainsi que les écrits d'Ibn Toumert<sup>(3)</sup>. Sauf pour quelques détails indispensables, nous ne saurions reproduire ici ce que nous avons exposé déjà dans cette vue d'ensemble, et nous ne pouvons dispenser le lecteur du présent travail de recourir à cette étude déjà ancienne<sup>(4)</sup>.

Pour que les observations qui suivent viennent compléter le travail paru en 1887, il nous faut donner, tout

---

(1) Biog., p. 10, 9 ss.

(2) *Histoire des Berbères*, I, p. 359.

(3) *Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika*, Zeitsch. D. morgenland. Gesellsch, xli (1887), p. 30-140.

(4) Nous devons faire cependant une exception dans la troisième partie de cette étude.



d'abord, un aperçu de la situation théologique où se trouvait le Maghreb; il permettra de comprendre le mouvement dirigé par Ibn Toumert.

Pour la vie même de l'homme, nous pouvons renvoyer aux fragments biographiques de la présente édition; chacun d'eux a été aussi rendu accessible par des traductions en langues européennes. Il est un détail cependant que les biographes relatent, d'une façon plus ou moins affirmative<sup>(1)</sup>, comme un point universellement admis, et sur lequel il est utile d'apporter quelques nouveaux éclaircissements. — Il s'agit de l'influence d'Al-Ghazâli sur le soulèvement d'Ibn Toumert. C'est, dit-on, à son enseignement, c'est à sa connaissance profonde des livres apocalyptiques, c'est aussi à la haine soulevée en lui par le mauvais accueil que les Almoravides avaient fait à ses écrits, qu'il faut faire remonter les causes du soulèvement d'Ibn Toumert. Nous devons tout d'abord insister sur ce point, qui éclairera la suite de notre exposé.

## I

Dans les documents qui constituent la biographie d'Ibn Toumert, des contradictions de toutes sortes troublent l'ordre chronologique des événements. Sur la date même de sa naissance, les renseignements diffèrent, se contredisent, sont parfois fort éloignés les uns des autres, de façon à la faire varier de l'année 471 hég. (1078) à l'année

---

(1) Très affirmatif : Qartâs (Biog., p. 38, 11); Ibn Khallik. (p. 25, 5<sup>e</sup> av. dern.); hésitant : Marrâkechi (p. 3, 6), Ibn Khaldoun (p. 54, 1); Ibn al-Athîr (p. 15, 6<sup>e</sup> av. dern.), se prononce nettement pour la négative.

491 hég. (1098)<sup>(1)</sup> Le renseignement vague donné par Ibn al-Athir (Biog., p. 24, avant dern. l.), d'après lequel Ibn Toumert serait mort à l'âge de 51 ou 55 ans (en 524 = 1130) conduirait à placer la date de sa naissance vers 469 = 1076 ou 473 = 1080. De ce fait qu'al-Marrâkechi et l'auteur du *Qartas* ne donnent aucun chiffre ni pour la date de sa naissance ni pour l'âge auquel il parvint, il semble bien qu'il faille conclure qu'ils ne croyaient pas possible de fournir rien de précis sur ces époques, si essentielles cependant d'une biographie. La chronologie de ses années d'études dans les pays d'Orient est tout aussi incertaine, et elles sont pourtant comme un tournant dans sa vie et dans ses aspirations. Au point de vue géographique même, les récits de ce voyage d'études sont différents dans les différentes relations. Tout le monde admet qu'il commença son voyage en l'année 501 = 1107<sup>(2)</sup>; si l'on accepte pour sa naissance la date de 473 = 1080, il aurait eu 27 ou 28 ans lors de son départ pour l'Orient; mais, selon Ibn al-Athir (Biog., p. 15, 10) et Ibn Khallikan (*ibid.*, p. 25, 14), il aurait effectué son voyage *fi chabibatihî*, « pendant sa jeunesse », expression qui, d'après les idées que les Orientaux se font des diverses époques de la vie humaine, ne pourrait guère s'appliquer à un homme de 27 ou 28 ans<sup>(3)</sup>. Son itinéraire fut,

---

(1) Comparer les renseignements fournis par Zarkachi : *Chronique des Almohades et des Hafçides*, trad. E. Fagnan (Constantine, 1895), p. 2.

(2) Marrakechi (Biog., p. 3, 4) 501; Ibn Khaldoun (*ibid.* p. 54, 16) على رأس المائة الخامسة

(3) La période de la vie désignée par ce mot a pour limite approximative la vingtième année : par ex. Ghazâli, *Mounqidz* (Le Caire, 1309) p. 3, 2 في عنجوان شبابي منذ راهت البلوغ قبل بلوغ العشرين

d'après Ibn Khaldoun : Cordoue, Alexandrie, la Mekke, l'Iraq (1); d'autres placent le pèlerinage à la Mekke après le séjour à Baghdad et ne font passer le voyageur à Alexandrie qu'à son retour au Maghreb (2). Il est très probable que c'est ce dernier renseignement qui est le vrai.

D'après l'une de ces sources (3), il séjourna à Alexandrie à l'âge de 18 ans. Si l'on suppose que la visite en Egypte eut lieu immédiatement avant le voyage de retour par les villes du Maghreb, cette indication, dans le cas où on la prendrait au sérieux, pourrait servir de point de repère pour fixer approximativement la date de la naissance de notre auteur. Mais nous nous heurtons à cette invraisemblance qu'il ait justement *terminé* son voyage d'études à l'âge de 18 ans. Si nous acceptons avec al-Qifti (dans sa chronique, Hadji Khal., II, p. 142) l'année 511 = 1117, comme celle où Ibn Toumert quitta Alexandrie pour reprendre, vers l'ouest, la route de son pays, cet âge de 18 ans nous conduirait à admettre qu'il était né environ en l'année 494 = 1100; et ce résultat se trouve en opposition flagrante avec l'affirmation d'Ibn al-Athir, suivant laquelle il était âgé de 51 à 55 ans en 524 = 1130.

On pourrait emmêler encore l'écheveau de ces contradictions chronologiques. On parviendrait seulement à se convaincre de plus en plus de ce résultat négatif, qu'il faut désespérer de fixer les dates de la vie du héros du

---

(1) Zarkachi, *loc. cit.* : Cordoue, Mahdiya, Alexandrie, Baghdad.

(2) Ibn Khallikan (Biog., p. 26, 7). Marrakechi (p. 3, 12) place aussi le séjour d'Ibn Toumert à Alexandrie immédiatement avant son retour dans sa patrie; mais il semble admettre qu'il y fit un second séjour.

(3) Zarkachi, *loc. cit.*

mouvement almohade<sup>(1)</sup>, et que nous ne ferions qu'accroître la confusion si nous voulions mettre d'accord les dates fournies par les divers écrivains arabes.

C'est pourtant à l'une de ces impossibilités chronologiques que doit son origine un événement, où une partie des biographes et des historiens trouve l'explication de toute la carrière d'Ibn Toumert. Il se serait assis aux pieds du grand Abou Hâmid al-Ghazâli, et c'est directement de ses leçons qu'il aurait tiré l'inspiration qui lui permit d'accomplir sa mission auprès de ses compatriotes : réformer la foi et les mœurs, lutter contre les institutions actuelles de l'empire, démolir enfin le gouvernement existant et fonder une dynastie nouvelle.

Dans ce tableau, on fait figurer au second plan, le dessein d'al-Ghazâli de se servir de l'ardent jeune homme, venu de l'Occident, pour tirer vengeance de l'indigne traitement que les fouqaha des Almoravides avaient fait subir à ses œuvres<sup>(2)</sup>.

Des gens à l'imagination plus vive ne font point remonter tout l'événement à l'influence de l'enseignement de Ghazâli, mais ils veulent que le grand Imam de l'Orient ait su reconnaître la mission réservée par Dieu, dès le principe, à l'Alide maghrébin, et cela d'une façon mystérieuse, par la lecture des prophéties du *Djafr* écrites par Ali, auxquelles répondaient exactement les qualités

---

(1) Le comble de l'erreur est réalisé par Ibn al-Athîr (p. 20, dern. l.), qui fait durer sa puissance pendant 20 ans; mais ce peut être une faute de copiste : عشرين pour عشر (514-524).

(2) On sait qu'ils livrèrent au bûcher les œuvres de Ghazâli : il est vrai que les gens modérés protestèrent (ZDMG, LIII, p. 619, n. 2.) Dans Zarkachi, il est dit que l'on fit mettre en pièces منقح les œuvres de Ghazâli; cette assertion paraît provenir d'une confusion entre حرق et خرق.

personnelles de son élève. Les divers biographes placent les relations personnelles d'Ibn Toumert avec Ghazâli à différentes époques de son séjour d'études en Orient et vont jusqu'à lui attribuer une durée de trois années (Qartâs, p. 38, 12).

Quelques-uns (Ibn Ath., p. 15, 13 ; Ibn Khall., p. 25, 14), placent cette rencontre en Iraq, spécialement à Bagdad ; selon d'autres, ce fut à Jérusalem ou à Damas<sup>(1)</sup> ; on conserve même, en cette dernière ville, le souvenir de la place où le futur Mahdi entra en d'intimes entretiens avec le savant professeur, retiré dans un couvent de solitaires. A cela se rapporte un passage de Khalil ben Châhin al-Zhâhiri, incompréhensible dans l'édition de Paris. A propos des lieux saints de Damas, cet historien de la civilisation des Mamelouks dit<sup>(2)</sup> :

وبها المنارة التي اقام بها الامام الغزالي ويومره الذي ملك بلاد العرب

Les mots soulignés ne donnent un sens, que, si l'on y lit :

وابن تومرت الذي ملك بلاد الغرب

c'est-à-dire « la manârah où se tenaient l'Imam al-Ghazâli et Ibn Toumert, qui régna sur les pays de l'Occident »<sup>(3)</sup>.

Mais on ne sait où trouver l'espace de temps nécessaire à la rencontre d'Ibn Toumert avec Ghazâli, ou à son séjour prolongé dans le voisinage du maître, si l'on tient compte des circonstances chronologiques de la vie de

---

(1) Ou d'une façon générale la Syrie (شام), dans Marrâk, p. 2, 7.

(2) Khalil al-Zahiri, *Zubdat kachf al-mamalik*, texte arabe, éd. P. Ravaisse (Paris, 1894). p. 45, 3.

(3) On s'adonnait à la vie recluse (اعتكاف) près de la manârah charqiyah de la mosquée de Damas. Ibn 'Asâkir ap. Dzahabi, *Tadzkirat al-huffâd* (éd. Hyderabad), IV, p. 125.

ces deux personnages. Ghazâli, de 488 à 499, accomplit le célèbre voyage qu'il consacra au complet développement de ses facultés contemplatives. Comme nous l'avons vu plus haut, Ibn Toumert, de son côté, n'entreprit son voyage d'études en Orient qu'en l'année 501 (1107). Comment donc aurait-il pu rencontrer Ghazâli, soit à Bagdad que celui-ci quitta en 488, soit à Damas d'où il partit avant 490, soit à Jérusalem qu'il dût bien quitter avant 492, puisque les croisés s'en emparèrent cette même année ?

Il serait en outre bien invraisemblable de fixer la rencontre des deux personnages au second et rapide séjour que Ghazâli fit à Bagdad au retour de son pèlerinage de dix ans.

De telles constatations chronologiques, jointes aux rapports des écrivains orientaux impartiaux qui considèrent l'épisode de Ghazâli comme une légende populaire, ont conduit les écrivains modernes de l'Europe à effacer complètement de la biographie d'Ibn Toumert sa rencontre avec Ghazâli<sup>(2)</sup>. Notamment l'éminent orientaliste américain, Duncan B. Macdonald, qui a repris sur une plus large base les recherches sur Ghazâli, laissées dans l'ombre depuis l'essai de Richard Gosche (1859)<sup>(3)</sup>, a fait la lumière sur ce point douteux de chronologie.

---

(1) Cf. D. B. Macdonald « The life of Al-Ghazzâli » in *Journal of the American Oriental Society*, xx (1899), p. 99, 101.

(2) Comp. Aug. Müller : *der Islam im Morgen und Abendlande*, II, p. 641.

(3) Outre le travail cité plus haut (note 1), voir encore l'étude du même auteur : « Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing » in *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901, p. 195 suiv. Nous devons, en même temps qu'à Macdonald, de récentes et importantes publications sur Ghazâli : au Baron Carra de Vaux, au savant hollandais T. I. de Boer, ainsi qu'à M. Miguel Asin, de Sara-

D'ailleurs, en dehors de ces raisons de douter, il existe encore de sérieuses difficultés de fait qui vont à l'encontre d'une influence personnelle de Ghazâli sur les tendances de la doctrine d'Ibn Toumert, sous la forme, du moins, que les documents orientaux ont prétendu donner à cette influence. D'après eux, Ibn Toumert aurait été amené par Ghazâli à la méthode ach'arite d'interprétation des documents religieux de l'Islam.

Ce serait aux leçons du maître qu'il aurait emprunté la théorie qui considère comme hérétique l'explication littérale des expressions anthropomorphiques du Coran, et qui impose l'emploi du *tawil* (ou sens figuré) de ces expressions, pour l'introduire aussitôt dans le monde maghrébin et pour l'y enseigner à la pointe de l'épée. Or, Ghazâli n'eût pu l'attirer à de telles doctrines à l'époque de son recueillement soufite, et ce serait cependant à cette date seule que l'on pourrait placer leur rencontre. A cette époque, le grand Imam, comme nous l'apprennent des documents précis qui exposent ses idées sur l'enseignement religieux du peuple, était fort éloigné de la théorie qui eût entraîné un ach'arite, inflexible devant les conséquences de ses idées, à faire pénétrer jusque dans le vulgaire ignorant les résultats de la spéculation dogmatique. Quant à la vengeance que l'Imam aurait voulu exercer contre les persécuteurs de ses écrits sous la domination almoravide, elle ne pouvait se présenter à sa pensée à cette époque. Nous savons que, dans les dernières années où il professa à

---

gosse. M. Léon Gauthier a caractérisé excellemment l'attitude de Ghazâli à l'égard de la philosophie dans sa leçon d'ouverture : *La Philosophie musulmane* (Bibliothèque orientale elzév., Paris, 1900), p. 55-65.

l'Académie Nizamiya de Bagdad, il prit un vif intérêt à l'affermissement et au succès de la dynastie almoravide, et qu'il employa son autorité théologique à faire reconnaître la légitimité religieuse du mouvement qui amena l'expulsion des *moulouk al-tâwaïf* de l'Andalousie (les princes provinciaux) et la réunion de l'Islam maghrébin sous le sceptre de l'*émir al-mousslimin* de la dynastie almoravide. A cette époque, c'est-à-dire immédiatement avant la visite du jeune Ibn Toumert, le *tadjsim*, qui était imposé au Maghreb sous la domination des Almoravides, ne troubla nullement la conviction qui lui faisait reconnaître ces princes pour les chefs légitimes de l'Islam occidental. Et, d'autre part, la mise au bûcher de ses œuvres n'eut lieu que sous le fils de ce Youssef ben Tachfin (mort en 500 = 1106), qu'il avait soutenu de son autorité théologique, à une époque où Ibn Toumert avait quitté déjà les lieux où s'exerçait l'influence personnelle du grand Imam<sup>(1)</sup>.

Nous voyons donc comment de tous côtés se pressent les raisons d'effacer l'épisode de Ghazâli de la biographie d'Ibn Toumert. Il est absolument inadmissible, tant au point de vue de la chronologie qu'à celui des faits eux-mêmes; on doit y voir seulement une satisfaction donnée au besoin qu'avait le peuple de chercher et de trouver une cause déterminante, en dehors de sa propre individualité, à l'élévation de l'homme énergique qui, dans un éclat de lumière surnaturelle, parvenait au pouvoir en renversant l'autorité existante. Tous ceux qui s'occupent de littérature orientale savent avec quel acharnement les Orientaux cherchent à rattacher les

---

(1) Macdonald, *loc. cit.*, p. 112.



manifestations de l'effort personnel aux causes les plus mesquines<sup>(1)</sup>.

Le nom de Ghazâli n'apparaît, au point de départ de la carrière d'Ibn Toumert, qu'à une époque où venait de s'évanouir l'antipathie que la théologie maghrébine avait nourrie jusque là contre le système du grand Imam de l'Orient<sup>(2)</sup>; son nom s'entourait alors en tous lieux de l'auréole de la sainteté, et il n'y avait plus que quelques Hanbalites aux principes irréductibles, tels que le sont aujourd'hui les Wahhabites, qui refusaient de s'incliner devant le nom du restaurateur de l'Islam<sup>(3)</sup>.

L'orthodoxie maghrébine elle-même dut bientôt aussi plier le genou devant l'homme qui venait de porter à la philosophie indépendante un coup si rude qu'elle n'en devait point guérir avant longtemps, devant l'homme qui, tout en servant de cible aux philosophes dans leur lutte contre l'orthodoxie triomphante<sup>(4)</sup>, livrait toute sa pensée aux représentants de la foi<sup>(5)</sup>, avides d'y rechercher les argu-

---

(1) Dans les environs de Çana, se trouve le vieux château de Warwar. Les indigènes croient que celui qui devient possesseur de ce château a aussitôt la cervelle si bien dérangée qu'il se figure être prophète, khalife ou sultan, et qu'il poursuit constamment cette chimère. On explique ainsi le soulèvement du Zeidite 'Abd Allâh ben Hamza qui, ayant réussi à s'emparer de ce château, au temps de l'Ayyoubite Toktekin, invoqua aussitôt une généalogie alide pour prétendre à l'Imamat. (Kazwini, éd. *Wüstenfeld*, II, p. 42.)

(2) Nous reviendrons sur ce sujet dans un chapitre spécial.

(3) L'ouvrage intitulé *الفول المجدى*, que le mufti de la Mekke, Cheikh Mohammed Sa'id Bâbeçil, a composé contre le Wahhabite 'Abd Allâh al-Sindi traite, dans son chapitre 20, de la glorification de Ghazâli. (Cf. ZDMG., LII, p. 156.)

(4) C'est contre les Ach'arites, et particulièrement contre Ghazâli, qu'est dirigée la polémique résumée dans le *Faql el-Maqâl* d'Averroès, publié par M. J. Müller (Münich, 1859) et plus récemment au Caire (Maiba'a 'ilmiyya, 1313).

(5) Même en dehors de l'Islam, voy., p. ex., le livre *Al-Khazari* de Jehouda Hallewi; D. Kaufmann a montré dans sa *Geschichte der*

ments qu'ils lanceraient contre le système, solidement défendu, des philosophes. C'est un fait caractéristique que, pour la plupart, les plus anciens manuscrits connus du Tahâfout al-falâsifa (l'éroulement des philosophes), de l'œuvre qui força Averroès à écrire, pour la combattre, un ouvrage spécial, sont d'origine maghrébine.

Ainsi l'islam occidental s'associait à l'apothéose que les fidèles de l'Orient préparaient à Ghazâli ; il ne se contentait pas de suivre avec eux les doctrines théologiques du Maître ; il en acceptait aussi toute la légende glorieuse.

Dans tout grand savant, l'admiration naïve des ignorants veut trouver un homme extraordinaire, voire même un sorcier. Il faut que son profond savoir l'ait fait pénétrer dans le monde du mystère. La littérature pseudépi-graphique et la légende du moyen-âge ont attribué à Aristote et à Platon tous les arts et toutes les puissances mystiques, et il n'a pas été besoin d'un si fort recul dans le passé pour faire de Gerbert un nécroman. Nous-mêmes, dans notre enfance, n'avons-nous pas su, avec nos camarades, tisser la toile des légendes où nous enveloppions certains de nos maîtres, dont la science profonde faisait l'objet de notre enfantine admiration ?

Le savoir humain atteint seulement par le travail profond de l'esprit, ne s'impose pas aux âmes naïves. La

---

*Attributenlehre in der jüdischen Religions philosophie* (Gotha, 1877, p. 120, ss.) que l'auteur a emprunté à Ghazâli le point de vue où il se place dans cet ouvrage. D'après les recherches de M. *Yahuda*, dont les résultats ne tarderont pas à être livrés au public, le livre ascétique de R. *Bahya b. Pakouda* contient un grand nombre d'extraits des traités de Ghazâli.

(1) R. Gosche : *Über Ghazzâli's Leben und Werke* (Abhandlungen der Kon. Akademie in Berlin, 1858, p. 291).

science de leurs héros, comme ses facultés, doit avoir quelque chose d'extraordinaire, d'incompréhensible et d'inaccessible au vulgaire. Le sage, l'homme qui a pénétré la nature des choses, doit être prophète ou sorcier.

La postérité devait donc rehausser la grandeur de Ghazâli de quelques pouces de mystère. Le « restaurateur de la religion » devait être en même temps un thaumaturge ; il devait avoir eu part à la science que Dieu ne donne qu'à ses élus. Et il avait des droits d'autant plus certains à cette science, que, pendant trois courtes journées<sup>(1)</sup> il est vrai, il avait été élevé à la dignité de Qot'b. Les connaissances mystérieuses que 'Ali ben Abi T'aleb avait possédées le premier et auxquelles Dja'far al-Çâdiq avait eu part en qualité d'héritier légitime, n'échurent après lui qu'au seul Ghazâli : il connut les vertus secrètes des noms de Dieu<sup>(2)</sup> ; il sut tirer des versets coraniques les sortilèges<sup>(3)</sup> qui font connaître l'avenir, qui permettent soit de détruire ses ennemis et d'attirer sur eux la mort et la ruine, soit d'atteindre le but de ses désirs, de s'affranchir du danger<sup>(4)</sup>, de conjurer les djinns<sup>(5)</sup>, les esprits, toutes les forces du monde

---

(1) Macdonald, *ibid.* p. 109, 14. On l'a nommé même : **فطب الوجود** ap. Damiri (éd. de 1284), I, p. 307 ; et d'autres épithètes, *ibid.*, p. 325.

(2) Voir le commentaire attribué à Ghazâli du traité sur les noms de Dieu **حجّة الاسماء**, dont 'Ali serait l'auteur. Flügel, Catalogue des Mss. orientaux de Vienne, n° i66i (2).

(3) Ghazâli lui-même renvoie à des formules d'amulettes dans son mémoire autobiographique intitulé *Al-Mounqid min al-dalâl*, Le Caire, 1309, p. 32.

(4) V. aussi Gosche, *l. c.*, p. 309, note 8.

(5) Kazwini, éd. Wüstenfeld, II, p. 272, au mot **طبیس**, donne la description d'une conjuration d'esprits, qui fut pratiquée à la demande de Ghazâli, par l'auteur d'un livre sur la **تسخیر الجن**, Mohammed ben Ahmed al-Tabasi. On lui attribue aussi un **خاتم**, Manuscrit du Caire, v, p. 349.

infraterrestre. C'est là le sujet du livre secret qu'Ali a légué à Dja'far : Ghazâli seul a su le comprendre après lui, et il en communiqua la connaissance aux plus instruits parmi les « gens de Dieu » (1). Ce livre, qui est désigné sous le titre de جبر على, ou sous celui de « le secret bien gardé et la perle cachée », est généralement compté parmi les ouvrages de Ghazâli : pour en donner une idée, je reproduis ici en note l'introduction de ce traité magique, d'après un manuscrit du Musée National de Budapest (2). Dans divers paragraphes, on fait parler fréquemment Ghazâli (قال حجة الاسلام).

De même, les grands recueils, qui traitent des vertus secrètes des versets du Coran et des formules, parlent de Ghazâli comme de la principale autorité, immédiate-

(6) Mouhyi ed-din ibn 'Arabi a beaucoup pratiqué la science du djafir. L'un de ses ouvrages sur le djafir est en manuscrit à Alger. (Fagnan, n° 1522.) Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I, p. 446, n° 78-81.

(1) Manuscrits orientaux, n° xxxix de mon catalogue (6) fol. 54°-69°.

بهذه مشتملة على ما استخراجها الامام الاعظم حجة الاسلام ابو عبد الله محمد الغزالي رحمه الله تعالى مما جمعها (جمعنا) الامام النهمام ليث بنى غالب بن علي بن ابى طالب كرم الله وجهه فى كتابه المسمى بالجبر الذى جمع فيه علوم الدنيا والاخرة وعلوم الاولين والآخرين ولم يطلع على كشف ما فيه [من] الانوار النورانية والافسام والاسماء الربانية سوى الامام جعفر الصادق رضه ولم يطلع على كتاب الجبر غيره ومن بعده الامام الاعظم باستخرج منه هذه المشتملة وسمّاها بالسّر (بالسر) المصون و الجوهري المكنون سيع الله الماحق وكلامه [هـ] اللاحق وهي المشتملة بالمعروفة الوفى زحل ومثلثة اطستخرجة من كلام الله تعالى من الاسماء المعجّمة وفي هذه المشتملة سرّ الله الاعظم الناموس الاكبر والكبريت الاحمر والترىاق الاكبر وفيها هلاى الاعداء وتدميسر

ment après Dja'far al-Çâdiq, et ils citent ses avis (1). L'homme que l'on appelait la « preuve de l'Islam » devait être parfaitement initié à ces secrets et à ces formules, qui pouvaient corriger les hasards du temps نوائب الزمان. Si l'on voulait une preuve de la faculté qu'on lui attribuait de parvenir à de pareils résultats, on le trouverait dans ce fait, qu'en maints endroits, il a été considéré comme l'auteur de la qacida Mounfaridja (2), de son contemporain Youssouf ben Mohammed al-Tauzari (mort en 513 = 1119) (3). Ce célèbre poème passe pour contenir le grand nom de Dieu, et en le récitant, le fidèle trouve une aide efficace contre les peines de la vie. On ne pouvait attribuer un si merveilleux bréviaire à nul autre qu'à Ghazâli.

Nous avons vu (4) que la légende lui faisait connaître, lire et interpréter (5) ce mystérieux livre du *djafir*, d'origine 'alide lui aussi, où il a été donné à bien peu de

---

انجبابرة والبراعة وزوال الملوك عن مراتبهم وحتبهم وهلاك  
العساكر وخراب العمارة واجابة الدعوة واطلاق المسجونين وبك  
المسورين وفضاء الحاجات واحل والعقد والامر والنهي  
والتسليط وفيها (وفيه) استحضار النجان والملوك السعوية  
واستحضار الارواح وكشف الاسرار النورانية

(1) جامع خواص اسرار القرآن والذخيرة المعقدة لنوائب الزمان  
de Rouk' al-din 'Abd al-Rahman al Qourachi, in E. G. Browne, Hand-  
list of the Muhammedan Manuscripts of the University of Cambridge  
(Cambridge, 1900) n° 285.

(2) Voir les preuves que j'en ai données in WZK M., xv (1901),  
p. 44, note 4.

(3) Manuscrits de la Bibliothèque de Vienne, n° 141 (2).

(4) Ci-dessus, p. 16.

(5) ZDMG, xli, p. 124.

mortels de jeter les regards<sup>(1)</sup>. Dès lors qu'était née la légende de la rencontre d'Ibn Toumert avec le grand Imam, il n'y manquait plus que de montrer celui-ci retrouvant dans le livre du *djafr* la description du Mahdi, son signalement et le programme de la mission divine, qui mettrait entre ses mains les destinées du Maghreb et de l'Islam<sup>(2)</sup>. Et ainsi la légende devait s'enrichir d'un nouvel épisode. Ibn Toumert n'avait point seulement étudié avec Ghazâli la dogmatique acharite et les *Ouçoul al-dîn* ; puisqu'il était reconnu par lui comme l'élu de Dieu, il devait aussi avoir été initié par l'Imam à ses études de Kabbale et choisi par lui comme adepte dans les sciences secrètes. En fait, il circule dans la littérature musulmane un écrit apocryphe de Ghazâli, qui a pour titre *سر العالمين وكشف ما في الدارين* « Secret des deux mondes et révélation de ce qui est dans les deux demeures », ou plus brièvement *السر المكنون* ; cet ouvrage, dont j'ai eu connaissance par un manuscrit de la Bibliothèque khédiviale du Caire<sup>(3)</sup>, a été récemment lithographié dans l'Inde. Au début de ce livre, attribué à Ghazâli qui l'aurait composé à la demande de « nombre de rois de la terre » voulant, grâce à lui, atteindre le but de leurs désirs, on fait ainsi parler l'auteur : « La première personne qui a fait une copie de cet ouvrage et qui l'a étudié près de moi, *loin de l'œil des*

---

(1) Il est peut-être l'Imam, dont le livre de *djafr* est mentionné dans un texte cité dans mes *Abhandlungen zur arab. Philologie*, II, p. LXXVIII, note 1.

(2) Biog., p. 38, 17 ; 49, 3. Selon d'autres rapports, ce serait Ibn Toumert lui-même qui aurait étudié les livres de *djafr* et de *malâhim*, et qui y aurait reconnu son propre signalement. Biog., p. 4, 6 ; 27, 15.

(3) Catalogue du Caire, VII, p. 683.

« *hommes*, à l'époque où, revenu de mes voyages, j'en-  
« seignais pour la seconde fois à l'Académie Nizamiya,  
« fut un homme du Maghreb, nommé Mohammed ibn  
« Toumert, des gens de Salamiya (?), et j'en tirai l'horos-  
« cope qu'il y régnerait <sup>(1)</sup> ».

Cependant il n'en faudrait point conclure que ce soit par un pur mirage de légende que le nom de Ghazâli se trouve mêlé aux débuts comme à la suite de la carrière d'Ibn Toumert. En niant qu'il y ait eu influence personnelle d'homme à homme, nous n'avons pas mis en question l'influence des idées. Si nous voulons considérer Ibn Toumert, ses vues et ses projets théologiques, abstraction faite de ses tendances politiques et sociales, nous devons le voir, au cours de ses voyages en Orient, subissant l'impulsion de l'homme dont les salles de la Nizamiya répétaient encore la gloire, à l'époque où le jeune Maghrébin cherchait à accroître en Orient ses connaissances théologiques.

L'opposition manifestée par Ibn Toumert contre les pratiques théologiques en usage dans sa patrie maghrébine, reflète, sous bien des rapports, le contraste qui existait entre la doctrine théologique de Ghazâli et certaines théories voisines, dans la mesure où elles se manifestaient alors en Orient. Cela ne veut pas dire qu'Ibn Toumert ait été imprégné de la doctrine de Ghazâli jusqu'au fond de l'âme ; il s'en faut de beaucoup. Il n'a même pas pénétré très profondément les idées maîtresses du sys-

---

اول من استنسخه وفراء على بالمدرسة النظامية سرا من (1)  
الناس في النوبة الثانية بعد رجوعي من السفر رجل من ارض  
المغرب يقال له محمد بن تومرت من اهل سلمية وتوسمت فيه  
منه الملك (selon l'édition indienne lithographiée.— Communication  
de M. Macdonald).

tème théologique du maître. Bien qu'il ait toujours gardé, au dire de tous ses biographes, les apparences d'une vie ascétique<sup>(1)</sup>, il n'eut jamais le moindre goût pour la *Moukâchafa*, pour la connaissance mystique, pour l'effort intérieur qui permet de vivre dans la conscience les réalités de la vie religieuse, et qui est le but principal de la recherche religieuse dans le système de Ghazâli. Dans la science du droit, leurs méthodes sont, comme nous le verrons, absolument différentes : elles le sont même sur certains points de théologie.

Citons seulement comme exemples deux points particuliers. La dogmatique discute la question de savoir s'il est possible que Dieu impose à l'homme des devoirs qu'il n'est matériellement point capable de remplir<sup>(2)</sup> : Ghazâli se prononce pour l'affirmative<sup>(3)</sup>. La puissance de Dieu est sans limites ; aucune considération ne saurait enchaîner sa volonté souveraine ; quand il transmet ses ordres aux hommes, il ne doit point examiner s'ils sont capables d'y obéir<sup>(4)</sup>. Avec une partie des Ach'arites, avec les Mâtouridites et tous les Mo'tazilites, Ibn Toumert se prononça pour la négative. Parmi les « sept conditions fondamentales qui font qu'un ordre ou une défense sont obligatoires », il place celle-ci « que l'acte imposé n'excède point les facultés de celui qui est contraint de

---

(1) Biog., p. 15, 13 ; 25, avant-dern. l.

(2) Cf. sur cette question Fakhr al-din al-Râzi, *Mafâtiḥ al-ghaib*, VIII, p. 746 (commentaire sur Sourate 111, v. 2).

(3) La question controversée *تکلیفی ما لا یطاق* est amplement traitée dans Seyid Mourtaḍâ, *Ithaf al-sadât*, II, p. 181 ss. Les Khâridjites l'admettent, Aghâni, xx, p. 104, 16. Ibn al-Rawendi lança contre cette théorie son pamphlet *الحکمة* (ou *عمیث*), WZKM, 1890, p. 233.

(4) *Ihya*, I, p. 141 (5 aḡl.). Nous citons ici cet ouvrage d'après la première édition, Boulaq. 1289.



« l'exécuter (1) ». — « Imposer des devoirs, dont on ne peut supporter l'accomplissement, est une absurdité (2). »

Mais voici un fait beaucoup plus grave, car ce n'est point seulement avec les idées d'une école particulière, mais avec toute l'orthodoxie sunnite qu'Ibn Toumert va se trouver en contradiction. Dans l'intérêt de ses propres prétentions au mahdisme, il rejette la théorie sunnite de l'autorité des *moudjtahidoun* (3) (savants reconnus par leur savoir comme interprètes originaux de la loi, à l'opinion desquels se conforment les *mouqallidoûn*, imitateurs sans originalité), et en face d'eux, il place comme contre-poids l'Imam *ma'çoum*, l'imam infaillible de la communauté musulmane, dignité qu'il réserve tout naturellement au mahdi, c'est à dire à lui-même (4). L'un des points les plus importants de son *çaqida*, de ce credo sur lequel il faisait prêter serment à ses adeptes (5), c'est la croyance à un Imam connu (*ma'çouloum*), au sens que donne à cette expression la doctrine des chi'ites. « Celui qui meurt sans avoir connu l'Imam de son temps, meurt d'une mort de *djahiliya* (6) ». Or, Ghazâli ne s'est pas seulement prononcé contre la doctrine de l'imam *ma'çoum* dans des écrits spéciaux de polémique :

---

(1) Mas'oudi, *Prairies d'or*, éd. Paris, VI, p. 21, 8 ; cf. Al-Mo'tazilah, éd. T. W. Arnold (Hyderabad, 1898), p. 16, 11. هل وجدت  
رحيما يكلن العباد بوفى الطاعة

(2) *Œuvres*, p. 28, 4, in fine, cf., p. 108, 11 ss.

(3) *Ibid.*, p. 25, 15 ss.

(4) *Ibid.*, p. 246, 257, 12.

(5) Biog., p. 9, 8 suiv. ; 55, 14 ; 59, fin ; *Œuvres*, p. 252, 2 ; 257, 9.

(6) Al-Chahrastâni, éd. Cureton, p. 147. 3 : من مات ولم يعرف  
امام زمانه مات ميتة جاهلية وكذلك من مات ولم يكن في عنقه  
بيعة امام مات ميتة جاهلية

il lui a encore consacré dans ses mémoires autobiographiques un chapitre particulier de polémique, dans lequel il énumère en outre tous ces écrits spéciaux<sup>(1)</sup>.

D'autre part, dans les principaux traits de sa doctrine théologique, Ibn Toumert se rattache à des idées et des points de vue, qui sont en opposition avec la situation théologique du Maghreb et qui avaient pris corps dans l'école de Bagdad et particulièrement dans la doctrine de Ghazâli.

Nous allons chercher, dans le chapitre suivant, à jeter quelque lumière sur cette partie de l'histoire théologique du Maghreb.

## II

A l'époque où se placent les événements qui font l'objet de cette étude, l'Islam maghrébin était dominé par l'une des écoles (*madzâhib*), dont l'orthodoxie musulmane reconnaît également la valeur, le *madzhab* qui porte le nom de Mâlik ben Anas. La victoire complète de l'école malékite dans l'Afrique du Nord, date de l'année 440 (1048) environ. La doctrine médinoise s'y étendit et s'y affermit, grâce aux adeptes maghrébins de Mâlik et à ceux de son disciple 'Abd al-Rahmân ibn Qâsim, mort au Caire en 191 (806), qui avec sa *Moudawwana* donna au rite malékite son livre fondamental ; cet ouvrage dut particulièrement son autorité, en Afrique, aux efforts heureux de Sahnoun ben 'Abd al-Salâm<sup>(2)</sup> (160 = 776 à 240 = 854). Au même

---

(1) *Al-Mounqidz min al-dhalâl* (le Caire, 1309), p. 19.

(2) Cf. O. Houdas ; Sahnoun, un juriconsulte musulman du III<sup>e</sup> siècle de l'hégire, dans le *Recueil des Mémoires* publiés par les professeurs de l'École de Langues Orientales à l'occasion du Centenaire (1895).

moment, une autre influence se faisait jour : celle d'Asad ben Fourât, le futur homme d'Etat qui, de Médine, où il avait été l'élève de Mâlik, était venu en 'Iraq se mettre à l'école de Mohammed ben Hasan al-Cheibâni ; dès son retour dans sa patrie en 203 (818), il se servit de l'influence que lui donnait à Qairawan son titre de grand juge, pour y introduire les doctrines hanéfites<sup>(1)</sup>, et pour leur faire partager avec la secte malékite l'autorité dans l'empire des Aghlabites. Sous la domination fatimide, les systèmes sunnites durent tout naturellement céder, en apparence du moins, devant le fanatisme des Chi'ites. Cependant, la doctrine hanéfite « qui, plus élastique « dans son mode, était tolérée par les Chi'ites<sup>(2)</sup> », réussit à garder ses positions sous cette dynastie. On put dire qu'à cette époque le rite hanéfite fut **أظهر المذاهب** « la doctrine sunnite la plus ouvertement suivie ». Mais bientôt le gouverneur africain du Fatimite Mou'izz ben Bâdis, qui régna de 407 à 454, se révoltait ouvertement contre le gouvernement des Fatimites, reconnaissait, vers 440 (1048), l'autorité du Khalife orthodoxe de Baghdad et bannissait de ses états le rite chi'ite ; la doctrine malékite reconquit alors toute son autorité<sup>(3)</sup>, et, depuis lors, elle est restée dominante dans l'Islam de l'Afrique du Nord<sup>(4)</sup>.

---

(1) Notices et extraits du Me'alim al-Imân, in *Mission scientifique en Tunisie*, par O. Houdas et René Basset (Alger, 1884), p. 110, 13 et 133, 11.

(2) Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, intitulée *Al-Bayano 'l-Mogrib*, traduite et annotée par E. Fagnan, 1 (Alger, 1901), p. 213.

(3) E. Doutté, *l'Islam algérien en l'an 1900* (Alger 1900), p. 23. La date de 406 est à corriger.

(4) C'est ainsi qu'il faut comprendre Ibn Khallikan, éd. Wüstenfeld, n° 740 : **وكان مذهب أبي حنيفة بأفريقية أظهر المذاهب** :

Il ne faut point, comme on l'a fait trop souvent et récemment encore (1), partir de ce principe que les représentants du rite malékite ont apporté à l'étude du hadith une ardeur inconnue des représentants des autres rites, particulièrement des hanéfites, et en conclure que dans le développement de la législation, ils repoussaient absolument l'emploi de ce que l'on nommait le *ray*. Les juriconsultes musulmans, ainsi qu'on l'a dit plus d'une fois, estiment au contraire que la doctrine malékite, comme celle de l'Iraq, est caractérisée par ses tendances vers le *ray*, et ils ne font sous ce rapport aucune différence entre les deux doctrines. Si l'on se demande quelle fut l'importance que dans la pratique le *fiqh* malékite reconnut aux traditions, particulièrement en Espagne et en Afrique, on acquiert la preuve très nette qu'après la victoire de leur rite, les fouqaha malékites se sont occupés fort peu des traditions et qu'ils ont emprunté tous leurs matériaux d'étude aux manuels de *fourou'*, dont l'autorité était admise par l'école. Nous pourrions même trouver en Espagne des exemples d'un véritable mépris pour les hadiths. La doctrine malékite fut introduite en Espagne vers la fin du deuxième siècle de l'hégire (2). On avait suivi, jusque là,

يحمل المعز المذكور جميع اهل المغرب على التمسك بمذهب  
مالك بن انس وحسم مادة الخلاف في المذاهب واستمر الحال في  
ذلك الى الآن

(1) En ce sens, August Müller lui-même, dans *Der Islam im Morgen und Abendland*, II, p. 464; Brockelmann : *Gesch. der arab. Literatur*, I, p. 179.

(2) On considère d'ordinaire Yahya ben Yahya al-Maçmoudi comme celui des élèves de Malek qui introduisit le madzhab malékite en Espagne, sous le Khalifé Hicham (mort en 796) : Dozy, *Gesch. der Mauren in Spanien*, I, p. 281. Sur les divergences entre les idées de Yahya et les doctrines de Malek, voir Ibn al-Faradi, éd. Codera, II, n° 1554. — Les sources arabes mêlent à ces événements le nom de

les enseignements d'Al-Aouzâïy ; mais cela ne dura guère, et les traités malékites de *fourou'* se substituèrent à l'étude des hadiths. On rapporte, sur le compte d'un savant cadi de Cordoue, qui, pendant tout un demi-siècle, put jouir dans la capitale du Khalifat omayyade de la plus haute autorité juridique<sup>(1)</sup>, un fait qui est, à cet égard, bien caractéristique. Ce savant, élève de Sahnoun, Açbagh ben Khalil, suivait avec un respect fanatique le *ray* des autorités du malékisme et ne voulait point entendre parler d'autre chose. Il repoussait expressément les hadiths, invectivait les compagnons du Prophète et affichait son dédain pour les traditions<sup>(2)</sup> : « J'aimerais mieux, disait-il, avoir dans mon coffre la tête d'un cochon que le Mousnad d'Ibn Abi Cheiba<sup>(3)</sup> ». Or Açbagh fut considéré en Espagne par tous ses contemporains comme la principale autorité de l'Islam en matière de fiqh. Baqi ben Makhlad (mort en 885), qui professait un respect particulier pour le Mousnad d'Ibn Abi Cheiba, tenta, en faveur des hadiths, une réaction qui n'eut pas autant de succès que

---

Ziyâd Chabatoun al-Lakhmi, mort vers 815-818, qu'elles considèrent comme le promoteur du madzhab malékite en Espagne. Al-Dhabbi, n° 751 : وكان أول من ادخل الأندلس بفقه مالك بن انس وكانوا : قبل ذلك على مذهب الأوزاعي . Il est possible qu'il ait consolidé les premiers fondements jetés par Yahya.

(1) Ibn al-Faradi, éd. Codera, n° 245 : دارت عليه العتيا  
بالأندلس خمسين عاما

(2) *Ibid.* ولم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بطرفه بل كان يباعد  
ويطعن على الصحابة وكان متعصبا لرأي أصحاب مالك ولا ين  
الغاسم من بينهم

(3) *Ibid.* لان يكون في تابوتي رأس خنزير احب الي من ان  
يكون فيه مسند ابن ابي شيبة

ses biographes le prétendent<sup>(1)</sup>. En effet, ce personnage, qui, d'ailleurs, était d'origine chrétienne<sup>(2)</sup>, fut, malgré la protection du Khalife, poursuivi par la haine de la corporation des fouqaha malékites<sup>(3)</sup>; profondément convaincus que leur esprit trouvait toute la science nécessaire dans les ouvrages de *fourou*, ils considéraient qu'en revenant aux hadiths, on faisait un retour en arrière. Dans les siècles suivants, ce fut l'esprit d'Açbagh, et non celui de son contemporain Baqi, qui garda l'autorité dans le monde des fouqaha. On peut, entre tous, prendre pour type le cadî d'Elvira, Mohammed ben Yahya, surnommé El-Baoudjoun (mort en 941), écrivain juridique qui ne comprenait rien aux hadiths et qui professait pour eux une véritable aversion<sup>(4)</sup>.

Telle était la situation des études de fiqh à l'époque où la dynastie almoravide régnait en Espagne. Au v<sup>e</sup> siècle de l'hégire (xi<sup>e</sup> siècle), les seuls savants qui pussent compter sur les faveurs du souverain étaient ceux qui étaient versés dans l'étude des *fourou* du rite malékite; les ouvrages de *fourou* avaient, à cette époque une vente assurée; ils avaient toute l'autorité dans la pratique juridique, et on avait rejeté tout le reste, à tel point que l'on négli-

---

(1) *Ibid.* n° 281 فمن يومئذ انتشر الحديث بالاندلس ثم تلاه ابن وضاح بصر الاندلس دار حديث واسناد وانما كان الغالب عليها قبل ذلك حفظ راي مالك واصحابه

(2) Dozy in ZDMG, t. xx, p. 598.

(3) *Zahiriten*, p. 115; *Al-Bayan al-Moghrib*, éd. Dozy, II, p. 112 s.

(4) Ibn al-Faradi, n° 1229 : وله في الغفه كتب مؤلفة ولم يكن له علم بالحديث بل كان يعادية ويتخرف (يتخرفه) عنه (dans l'éd. ويعيبه). Les ouvrages biographiques emploient souvent pour caractériser le savant en fiqh les expressions suivantes : وكان عالما بالمسائل ولم يكن له علم بالحديث :

geait complètement d'étudier le Coran et les hadiths du Prophète et que les savants les plus illustres ne consacraient nullement à cette étude l'ardeur qu'il convient d'y apporter<sup>(1)</sup>.

L'étude exclusive des *fourou*<sup>c</sup> n'eut point pour seul résultat de gêner l'accès aux sources, c'est à dire aux hadiths : elle supprima en même temps l'étude de la science des *Ouçoùl al-fiqh*, qu'avait fondée Al-Chafi'y, dans sa célèbre *Risâla fi 'ilm ouçoùl al-fiqh*<sup>(2)</sup>, en exposant excellemment la méthode à suivre pour utiliser dans le *fiqh* les matériaux fournis par les hadiths et pour en tirer les conséquences pratiques. Cette étude était le meilleur moyen d'éviter le machinal *taqlid*, où tombèrent, à de rares exceptions près<sup>(3)</sup>, les juristes de cette époque. Au Maghreb, l'étude des *Ouçoùl* était en général absolument négligée<sup>(4)</sup>.

Telle était la situation dans laquelle Ibn Toumert trouva les études théologiques dans la moitié africaine de l'empire almoravide. Pour y tenter avec suc-

---

(1) Al-Marrakechi, *History of the Almohades*, éd. Dozy, 2<sup>e</sup> éd., p. 123, 8 s.

(2) Cet important ouvrage, outre l'édition courante du Caire (*matba' al-'ilmîya*, 1312) a eu une édition un peu plus ancienne, celle d'Ahmed Ibrahim Charara (le Caire, 1310), qui contient d'amples documents du *sima'* concernant les manuscrits. Il est à souhaiter que l'on prenne désormais pour base d'une étude scientifique du droit musulman cet ouvrage capital, qui est maintenant accessible à tous.

(3) De telles exceptions sont signalées par l'expression : كان يذهب  
مذهب الحنابلة والنظر وترى التفليد , par ex. Ibn al-Faradi, n°  
339 et 1047.

(4) En effet, dans son ouvrage intitulé « *Fa'ḥ al-maḡâl* », où il parle du rôle des *nouzhshar*, dans la science du *fiqh*, Averroès met expressément le Maghreb en dehors de son sujet : في معظم بلاد  
الإسلام ما خلا المغرب .

cès une réforme, il ne pouvait puiser à une meilleure source qu'à la *Ihya* de Ghazàli ; celui-ci n'avait-il point, en effet, contre des tendances analogues, manié la férule avec une pieuse ardeur ? La plus grande partie du *Kitab al-'ilm*, dans sa « Renaissance des sciences de l'Islam », est pour nous un document durable de l'opinion qu'il professait à l'égard des tendances qui dominaient alors le monde du *fiqh*<sup>(1)</sup>. Il y considère la science, *'ilm*, « comme le culte divin du cœur, comme « une prière intérieure, comme le moyen que possède la « conscience humaine de s'approcher de Dieu »<sup>(2)</sup>. Il aurait eu peine à retrouver une semblable définition dans le bavardage de casuistique où se perdaient les gens qui, parmi leurs disputes canoniques et leurs subtilités juridiques, prétendaient s'occuper de science religieuse. Ce qu'ils nomment *fiqh* est pour lui une chose qui n'a rien à voir avec la religion ; ce n'est point une science en vue de l'au-delà, *'ilm al-akhira*, mais une occupation toute temporelle, *'ilm al-dounia*, un métier comme tous les autres métiers terre à terre. « Comment pouvait-on « s'imaginer que la science qui traite des lois du divorce, « des conditions du mariage, des transactions avec « paiement anticipé du prix de vente, de questions de « location, de paiement comptant, etc., pût être une

---

(1) Il reproduit ailleurs le même jugement sur les études de fou-rou', par ex. dans le *Ildjam al-'awcam*, le Caire, 1309, p. 27, en haut ; dans le traité parénétique : « *Ya ayyouha al-walad* ».

(2) *Ihya*, I, p. 48 : العلم عبادة القلب وصلاة السرّ وفريّة الباطن  
Cette définition répond à l'expression *faqih al-nafs*, que l'on trouve par ex. dans l'autobiographie d'Avicenne : وكان في جوارى ايضاً رجل يقال له ابو بكر البرقى خوارزمي المولد ففيه النعس متوحد في العفة والتبسيير والزهد ماثل الى هذه العلوم. Ibn Abi Ouçeybi'a, éd. A. Müller, II, p. 4, 17.



« science qui prépare à la vie de l'au-delà ? On devrait  
« considérer comme fou, *madjnoûn*, quiconque étudierait  
« de pareilles choses dans le dessein de s'approcher  
« ainsi de Dieu (1) ».

« Il y a une classe d'hommes qui bornent leur ambition  
« à la science des consultations juridiques, *fatâwi* :  
« ils peuvent ainsi fournir des moyens de droit pour tou-  
« tes les espèces, pour tous les procès, pour tous les dé-  
« tails des affaires terrestres *تفاصيل المعاملات الدنيوية*, que  
« l'intérêt des hommes suscite communément entre eux.  
« Ils donnent aux connaissances qui conduisent à ce but,  
« le nom de *'ilm al-fiqh* et *'ilm al-madzhab*, et s'imagi-  
« nent que c'est là la même chose que la science reli-  
« gieuse. Ils négligent l'étude du livre de Dieu et de la  
« *sounna* du Prophète. Il y en a parmi eux qui raillent  
« les savants traditionnistes ; ils disent que ce sont des  
« transmetteurs de nouvelles et des porteurs de bou-  
« quins, et point des savants (2). *أنهم نفلة اخبار وجملة اسفار*.  
« ( لا يفهمون ) ».

« Ils disent que rapporter ainsi seulement ce qu'on a  
« entendu est l'affaire des vieilles femmes, *شان العجائز*  
« et qu'il n'y a point là trace de jugement (3) ». Quand on  
« interroge un *faqih* sur des choses dont l'inobservation  
« conduit à la damnation éternelle, il ne sait quoi répon-  
« dre ; en revanche, il pourrait dire des volumes sur les  
« subtilités de la casuistique, faire des distinctions raffi-  
« nées (*تبريعات دفيقة*), à propos de cas qui ne se présente-  
« ront quasi point dans la réalité. Combien de villes ont

---

(1) *Ihya*, I, p. 17-18.

(2) *Ibid.*, *Kitab al-'ilm*, bab II, I, p. 77 et ailleurs.

(3) *Ibid.*, I, p. 57 (par. 5).

« à peine un médecin appartenant à la foi musulmane !  
« cette profession est toute abandonnée aux juifs et aux  
« chrétiens<sup>(1)</sup> ; en revanche, on se presse pour étudier le  
« fiqh, et l'art des discussions juridiques et la science  
« des différences qui existent entre les *madzahib*, جدليات,  
« خلافيات ; la même ville est pleine de gens qui s'occupent  
« à rendre des *fatwas* et à donner sur n'importe quoi des  
« consultations juridiques. On ne se fait point volontiers  
« médecin ; car la science médicale ne donne point le  
« moyen d'administrer des fondations pieuses, des legs  
« et des biens d'orphelins ; alors que le fiqh mène à des  
« fonctions lucratives, qui vous font plus gros que votre  
« voisin<sup>(2)</sup> ». Voilà bien la préoccupation de l'ambition  
terrestre et de l'intérêt pécuniaire, que l'auteur ne cesse  
de dénoncer en maints passages de ces analyses<sup>(3)</sup>. D'ail-  
leurs la littérature vient à l'appui de sa thèse : il existe,  
en effet, toute une série de poésies didactiques où les  
avantages de l'étude du fiqh sont célébrés au point  
de vue de la carrière à laquelle elle donne accès. Justi-  
nien procure ici *opes et honores*. 'Oumara, dans une lettre  
où il adresse des remontrances à son correspondant,  
peut donc dire : « Tu n'appartiens pas à la classe des  
« *fouqaha*, pour pouvoir prétendre à de grands hon-  
« neurs<sup>(4)</sup>. » Dans la partie de ses mémoires où il fait le  
récit de ses années d'enseignement à l'Académie Nizha-  
miya, Ghazâli dit qu' « il propageait alors une science  
« qui conduit aux honneurs et que, par ses exemples et

---

(1) *Ihya*, I, p. 42 infra ; il revient souvent sur ce sujet.

(2) *Ibid.*, I, p. 20 et III, p. 370. s.

(3) *Ibid.*, I, p. 40.

(4) *Oumara du Yémen, sa vie et son œuvre*, par H. Derenbourg,  
I, p. 460, dern. l. لا من العفاها تُحسب فتكرم محرمتك

« par ses paroles, il y préparait les gens, de tout son « pouvoir<sup>(1)</sup>. » Et si le Fiqh a pris une direction aussi temporelle, il l'attribue particulièrement à la situation irrégulière dans laquelle se trouvait le Khalifat : les titulaires de cette institution, dont la légitimité voyait chaque jour s'affaiblir son principe, avaient besoin de gens capables de jeter, pour ainsi dire, sur leurs actes un voile de légalité ; c'est à cela que se consacrent les *fouqaha*, et ils y trouvent leur compte<sup>(2)</sup>. Tout en affirmant que leur science est un moyen de se rapprocher d'Allah, ils ont, devant le maître, l'attitude la plus humble, pour gagner de grasses prébendes<sup>(3)</sup>. Le fiqh devient ainsi un moyen de faire triompher des tendances condamnables au point de vue moral, et ses représentants les plus célèbres n'hésitent pas à faire servir leurs talents de casuistes à des besognes où le droit est violé au profit de leurs desseins égoïstes. Ghazàli en trouve un exemple dans le *Qout al-Qouloûb*, d'Abou Tàlib al-Mekki<sup>(4)</sup>, où l'on voit le grand jurisconsulte d'Haroun al-Rachid, le célèbre Abou Youssouf, recourir à un stratagème pour éviter le paiement annuel de la *zekat* : à la fin de chaque année, au moment où la taxe était établie, il faisait passer en bonne et due forme tout son bien sur la tête de sa femme ; puis, quand l'année nouvelle parvenait à sa fin, la femme transférait de nouveau le tout à son mari, si bien que les biens ne restaient jamais une année

---

(1) *Al-Mounqidh*, p. 30, 15 ; *وكنت في ذلك الزمان انشر العلم الذي به يُكسب اجهاد وادعوا اليه بفولى وعملى وكان ذلك فصدى ونيتى*

(2) *Ihya*, I, p. 41.

(3) *Ibid.*, p. 56, par. 2.

(4) *Ibid.*, p. 17.

entière dans les mêmes mains. Il évitait ainsi l'obligation du zekat. Abou Hanifa ajoute cette remarque : « C'est la logique du fiqh d'Abou Youssouf ! » Quels jolis tours il aurait su tirer du « livre sur les fictions du droit » du grand *cadi* Al-Khaçaf ? (1).

Pour se donner l'apparence du savoir, ils se targuent surtout de discuter les espèces les plus rares (*nawâdir*, *ghara'ib*(2)), et ils y emploient la casuistique la plus vaine(3). Ce sont surtout leurs discussions publiques que Ghazâli estime condamnables. Il y voit l'origine et l'occasion de toutes les mauvaises passions, la vanité, l'envie, la délation, l'hypocrisie, les ambitions terrestres, etc. (4), et par dessus tout, le vain désir de paraître. « Ils cherchent « surtout à traiter des questions que l'on peut appeler « *al-toubouliyât*, c'est à dire celles pour qui l'on bat la « caisse et qui excitent l'attention publique. Dans ces « débats, ils peuvent étaler tout au long leur talent de « dispute. Mais ils négligent, pour de semblables occupations, les recherches véritablement actuelles : ils « disent de celles-ci qu'elles ne sont que vieux rapports, *khabariyât*, que l'on retrouve dans tous les coins ; « ce ne sont pas des *toubouliyât*, avec quoi l'on fait du « bruit (5) ». « Pour parer de telles tendances d'une trompeuse honnêteté, le *cheitân* a trouvé le moyen de faire « croire aux hommes qu'on peut donner à une pareille

---

(1) Voir *Kitab al-hiyal*, qui a été aussi imprimé au Caire en 1316.

(2) Il faut noter qu'un moraliste juif, qui suit en cette matière les mêmes principes que Ghazâli, Bakhya ben Pakouda, met aussi en dehors du domaine des sciences religieuses l'étude des *שאלות נכריות* (*Chôbhôth hal-lebhâhóth*).

(3) *Ihya*, I, p. 43.

(4) Comparez le chapitre intitulé *بيان آفات المناظرة*, I, p. 45, s.

(5) *Ibid.*, I, p. 43.

« science le nom de *Fiqh* <sup>(1)</sup> ». « Prends bien garde aux « diablés humains; quant aux vrais démons, tu peux « vivre sans les craindre, depuis que les hommes ont « assumé leur tâche d'aveuglement et d'erreur <sup>(2)</sup> ».

On pourrait augmenter considérablement cette anthologie des jugements où Ghazâli stygmatisé les études à la mode. Chacun d'eux ramène à cette conclusion, que la science des *fouqaha*, l'extravagant système des *fourou<sup>c</sup>*, ne rentre dans la catégorie des sciences religieuses, ni par elle-même, ni par le but que se proposent ses adeptes. Elle fait partie des sciences juridiques, علم الشرائع, qui sont purement temporelles, puisqu'elles dirigent tous leurs efforts vers les intérêts de ce monde. Mais la religion est affaire du cœur, « qui « est tout à fait en dehors de la sphère d'action du « faqih <sup>(3)</sup> ». Et ce n'est point du cœur que sortent les *fourou<sup>c</sup>*, et ce n'est point à lui qu'ils vont, pas plus en leurs parties essentielles qu'en ce qui n'y est qu'excroissance parasite. Quiconque veut pratiquer la loi pour atteindre la vie religieuse, doit revenir aux sources et aller puiser directement l'eau vivifiante du Coran et de la Sounna; il lui faut cesser d'envisager la loi sous son aspect temporel. C'est ce que ne font point les adeptes des *fourou<sup>c</sup>* <sup>(4)</sup>; le sage, qui, dans ses études religieuses, cherche Dieu, n'a rien à faire avec ces maîtres de la loi terrestre.

Le jugement ferme et sévère que Ghazâli porte sur cette doctrine et sur ses représentants ne va point jus-

---

(1) *Ibid.*, I, p. 32.

(2) *Ihya*, I, p. 37.

(3) *Ibid.*, I, p. 17, 13; وأما القلب فيخارج عن ولاية العففيه

(4) *Ibid.*, I, p. 32 (sur le sens du mot علم).

qu'à méconnaître sa valeur relative. Mais il affirme son caractère de science de la loi profane, et si elle ne se perd point dans l'art de la dispute et dans une aride casuistique, inutile aux besoins réels de la vie, il ne saurait lui venir à l'esprit de la considérer comme absolument superflue, au point de vue du droit civil et des observances rituelles. Ghazâli lui-même est, en effet, l'un des représentants les plus éminents des *fourou'* dans l'école chafe'ite. La littérature qui, groupée autour du « Minhadj »<sup>(1)</sup>, forme les codes chafe'ites, a précisément pour base les écrits que Ghazâli a consacrés au fiqh; elle dérive en effet de Al-Mouharrar d'Abou'l Qasim al-Râfi'y (mort en 623 = 1226), qui n'est lui-même qu'un extrait des trois codes de fiqh de Ghazâli, البسيط, الوسيط, الوجيز<sup>(2)</sup>; le Mouharrar a donné naissance lui-même à toute une littérature de manuels et de commentaires.

« Quelqu'un pourra dire, déclare-t-il lui-même :  
« l'homme est l'ennemi de ce qu'il ignore. Mais on ne  
« pourra jamais me le faire croire. Je dis bien plutôt :  
« *Experto crede Ruperto*. Prends le conseil de l'homme  
« qui a perdu une grande partie de sa vie sur ces choses,  
« qui a beaucoup ajouté au savoir que lui avaient trans-  
« mis ses devanciers, et qui, pour composer lui-même  
« des livres, a dû préciser plus nettement les questions  
« et combattre les opinions adverses; auquel, en fin de  
« compte, Dieu a montré le droit chemin et a fait connaî-  
« tre ses anciennes fautes. Quand cette clarté lui est

---

(1) Voir sur cette question Sachau; *Muhammedanisches Recht nach schafi'itischer Lehre*. Berlin, 1897, p. xxii.

(2) *Ithaf al-sadat*, II, p. 295, 2 : **اورد فيه خلاصة ما في كتب الغزالي الثلاثة وجيز**. Al-Râfi'y a composé en outre un commentaire du *وجيز*, en 12 volumes. ZDMG, t. xxvii, p. 205.

« venue, il a abandonné ces études et il s'est mis à s'occuper de son âme. Ne te laisse pas égarer par les paroles de ceux qui prétendent que la *fatwa* est la base fondamentale de la loi et que l'on ne saurait en saisir les motifs, sans étudier la science des divergences des opinions, *'ilm al-khilâf*(1). »

Ghazâli ne rabaisse la valeur de ces études que lorsqu'il a en vue le perfectionnement de « l'âme individuelle », la vie religieuse et la connaissance de la religion. Coran et Sounna, point de *fourou'* : telle est la devise du théologien qui, dans l'étude de la loi, a pour but le perfectionnement individuel.

La campagne entreprise par Ghazâli contre les études de *fiqh* et leurs applications pratiques pouvait être, nous l'avons vu, reprise sous la même forme au Maghreb ; c'étaient en effet les mêmes tendances qui, à l'époque où nous nous sommes placés, caractérisaient la tournure d'esprit des *fouqaha* d'Occident.

La lecture du *Kitab al-'ilm* du *Ihya 'ouloum al-din*, leur mettait devant les yeux comme un miroir où ils pouvaient aisément se reconnaître ; ce fait suffit à expliquer comment les *fouqaha* des princes almoravides crurent devoir poursuivre cet ouvrage. Les sources nous montrent que leurs colères n'eurent point pour origine principale des motifs dogmatiques ; elles furent bien plutôt allumées par la campagne de mépris que Ghazâli avait menée contre les tout-puissants adeptes des *fourou'* et contre leurs subtilités pédantesques. Il y avait une chose au moins qu'on ne pouvait lui pardonner, c'était d'avoir appliqué l'épithète de « fou » aux gens

---

(1) *Ihya*, I, p. 40.

qui croyaient gagner par ces choses le salut de leur âme (1).

D'une façon générale, les idées de Ghazâli et les écrits dans lesquels il les exposait, ne reçurent point tout d'abord au Maghreb un accueil favorable. Comme nous l'avons indiqué plus haut, ce ne fut que plus tard que des individualités isolées y subirent l'influence sans cesse grandissante du Maître et se laissèrent pénétrer de son esprit. Le verdict rendu par les Fouqaha pour la défense de leurs intérêts égoïstes ne put empêcher, en effet, que cent ans exactement après Ghazâli, l'étude des *Ouçoùl* ne fût en honneur au Maghreb, à côté des *fourou*<sup>s</sup>, et que l'on n'y étudiât et commentât l'ouvrage de Ghazâli sur les *Ouçoùl* : *al-Moustafâ min 'ilm al-ouçoùl* (2).

On entourait du nimbe de la sainteté la figure de cet homme, jadis accusé d'hérésie, et l'on plaçait son image parmi celles des pères de l'Eglise les plus vénérés et des thaumaturges les plus admirés de l'Islam. Mais, au Maghreb, les théologiens contemporains et ceux de la génération qui suivit immédiatement, se montrèrent réfractaires aux idées que Ghazâli avait voulu servir dans ses œuvres magistrales, et ils luttèrent ardemment contre elles. Les conservateurs irréductibles ne pouvaient s'accoutumer à l'idée que le salut pût exister en dehors des traités et des recueils malékites de jurisprudence, encore moins à la pensée que le salut fût à trouver partout ailleurs que dans les formulaires arides

---

(1) *Ithaf al-sadât*, I, p. 161. وقالوا كيف يفول للعالم بالاحكام الشرعية انه مجنون

(2) Ahmed ben Mohammed al-Ichbili (mort en 651 de l'hég.), fit un *moukhtaçar* (abrégé) du *moustafâ*; Abou 'Ali al-Hassan al-Fihri (mort en 776), écrivit sur cet ouvrage un commentaire, auquel Soleïman ben Daoud al-Gharnâti (mort en 832), ajouta des gloses.



qu'ils apprenaient par cœur, qu'ils enseignaient, et dont les règles leur servaient à construire des châteaux de casuistique.

Bien que ce ne soit point exclusivement l'attitude prise par Ghazâli sur ce point particulier qui ait provoqué l'opposition des théologiens du Maghreb, mais qu'elle ait été également soulevée par d'autres thèses théologiques de l'*Ihya*, nous voulons montrer par quelques dates de bibliographie comment les Maghrébins distingués se lancèrent à l'attaque du système de Ghazâli.

En effet, à côté des contemporains illustres, qui, pour ainsi parler, aboyèrent contre les écrits de Ghazâli, comme le fameux qadi 'Iyadh, nous trouvons des écrivains célèbres de ce même siècle qui s'empressèrent de consacrer à leurs ardentes polémiques des ouvrages spéciaux : Abou Bekr ben al-Walid al-Tortoûchi (451-525), qui, dans une lettre à un ami, avait émis le jugement que l'auteur de l'*Ihya* « avait rejeté la vraie foi » (1), composa un traité où il se lança à l'attaque de toutes les positions de l'*Ihya* (2); un ardent Ach'arite d'Elvira, Mohammed ben Khalaf (mort en 537), composa un ouvrage intitulé : كتاب النض والامالى فى النض على الغزالى (3), et il est vraiment étrange que Ghazâli, que l'on peut certainement considérer sans exagération comme le sauveur du système ach'arite en pleine décadence (4), ait été en butte aux violentes attaques des adeptes mêmes de cette doctrine. C'est que s'il était Ach'arite, il n'était point de stricte observance. En Dogmatique, comme en Fiqh, *jurare in verba magistri* lui eût été odieux. Là aussi il

(1) *Ithâf*, I, p. 28 فلقد كان ينسأخ من الدين

(2) *Al-Dhabbi* (Bibl. hisp.-arab.), éd. Codera, p. 128, pénult.

(3) *Ibu al-Abbar, Takmila*, éd. Codera, p. 173.

(4) *ZDMG*, XLI, p. 64.

disait la nécessité de s'éclairer soi-même aux sources de la lumière : et le sel mystique, qu'il semait sur la dogmatique, donnait aux phrases fades de l'Ecole un goût que ne pouvait supporter le palais des dialecticiens. Pour lui, et nous y reviendrons surtout plus loin, le Kalâm n'était pas un but en soi et n'était pas destiné à tourner la tête aux hommes. Ghazâli n'était point non plus un franc Acha'rite, de la tête aux pieds, et parmi ses propositions dogmatiques, plus d'une ne semblait pas correcte aux Acha'rites pur-sang. Sa tendance au mysticisme écartait de lui par exemple Abou 'Abd Allâh al-Mâzari <sup>(1)</sup>, commentateur de l'Imam al-Harameïn, dont il semblait s'être juré de suivre mot à mot les paroles. Ce savant était d'ailleurs un étrange polémiste : « Si je n'ai point moi-même lu son livre, disait-il, j'ai « du moins connu ses élèves et ses adeptes. Chacun « d'eux m'apportait quelque nouvel exemple de sa méthode, et j'ai pu ainsi me faire une idée de son système et de son enseignement » <sup>(2)</sup>. Ce qu'il apprenait ainsi des doctrines qu'il prétendait combattre lui semblait être largement suffisant.

Nous voyons par là combien le sol était mal préparé au Maghreb pour les idées de Ghazâli.

Nous ne nous tromperons donc point en disant que ce furent les doctrines qu'il professait sur l'importance à accorder aux *fourou'*, qui eurent une influence dominante sur la marche que suivit Ibn Toumert en exposant la loi. Dans son voyage en Orient, il avait appris à connaître la science des *ouçoûl al-fiqh*, négligée en

---

(1) Voyez sur lui Fagnan, in traduction du *Bayan al-Moghrib*, 1, 469, note 4.

(2) *Ithâf*, l. c.

Occident<sup>(1)</sup> : et elle lui enseignait comment, sans être attaché à un madhab, on pouvait rechercher soi-même la loi dans les sources. Sa dispute d'Aghmât eut pour but de prouver aux fouqaha d'Ali ben Youssouf ben Tachefin, à ces grands hommes des *fourou<sup>c</sup>*, qu'ils n'étaient que des ignorants dans la méthodologie du droit<sup>(2)</sup>. Il ne fait point porter la dispute sur les *fourou<sup>c</sup>*, mais sur les *ouçoûl*. C'est là l'important pour lui, si l'on veut arriver à déduire d'une façon correcte les détails de la législation.

Et dans la suite de ce morceau de polémique, il développe précisément avec complaisance ce qui appartient à la science des *ouçoûl al-fiqh*, avec ses enchainements strictement logiques et l'application de ses catégories à l'ensemble de la science du droit. Les principes fondamentaux de la science des *ouçoûl* sont exposés dans cette partie de ses écrits, et l'on peut recommander ce passage, jusqu'à la page 62 de la présente édition, ainsi que les pages 106-109, 181-207, à tous ceux qui souhaitent d'acquérir une connaissance approfondie de la méthodologie du droit musulman.

Dans son exposé des différents chapitres de la loi, il se réfère exclusivement au Coran et aux Hadiths, jamais à un code dérivé. Avec quelle apreté il affirme ici son opposition à ces fouqaha, que nous avons essayé de caractériser et qui, en dehors de leurs livres de *fourou<sup>c</sup>*, tiennent tout en mépris, même l'interprétation du Coran et des Hadiths !

L'esprit qui a inspiré la création des madahib est tout à fait étranger au système qu'il expose. Pour lui, la prati-

---

(1) *Biogr.*, p. 25, pénult.

(2) *Œuvres*, p. 4, infra. — *Biogr.*, p. 41, 9 s.

que ne saurait concevoir de deux manières une seule et même question. C'était cependant parfaitement possible selon l'esprit des écoles de fiqh, qui, grâce à leur foi dans les *moudjtahidoun*, tiraient la loi de sources qui ne sauraient être considérées comme des sources autorisées. En reconnaissant l'autorité des *moudjtahidoun* on est conduit, comme par degré, à l'anéantissement de la loi véritable. Et que l'on remarque ici par parenthèse qu'en exposant ces idées, notre auteur est en opposition directe avec Ghazâli, qui attache une grande importance à affirmer les principes de l'*idjtihad* et qui s'oppose à la théorie de l'imam *ma'çoum*<sup>(1)</sup>. Au contraire, Ibn Toumert efface le nom des *moudjtahidoun* de la hiérarchie des savants du véritable Islam. Ils heurtent en effet ses prétentions au titre d'Imam impeccable. La doctrine suivant laquelle deux *moudjtahidoun* peuvent, sur un même point de droit, avoir un enseignement opposé, lui paraît absurde<sup>(2)</sup>. L'adhésion à une école juridique spéciale (*taqlid*), il l'appelle ignorance<sup>(3)</sup>. Des semblables idées sont la mort des études de *fourou'*.

C'est encore à Ibn Toumert qu'il faut faire remonter l'origine des doctrines de ses successeurs immédiats. Les principes qu'il avait posés servirent à ses adeptes de base à des progrès dont il avait d'avance tracé lui-même le programme.

Ils se consacrèrent avec ardeur à l'étude des hadiths et se refusèrent à reconnaître les madahib. On a dit d'Abd el-Moumen qu'il fut *الناسخ لِمُعْتَرَفَاتِ الْمَذَاهِبِ*, « celui qui a

---

(1) *Mounqid*, p. 16.

(2) *Œuvres*, p. 25.

(3) *Ibid.*, p. 12, av. dern. contre le *taqlid*. p. 227, 14.

« aboli les divergences entre les madahib<sup>(1)</sup> ». Abou Yağoub Youssouf, fils d'Abd el-Moumen, savait par cœur l'un des deux Çahih. Il rédigea pour ses guerriers un recueil de traditions sur le *djihad*<sup>(2)</sup>, que l'on trouvera en appendice de la présente édition (p. 377 s.).

Ce petit recueil ne saurait provenir du *Imlâ* d'Abd el-Moumen, car la suscription en est datée de l'année 579, époque à laquelle Abd el-Moumen n'était plus depuis longtemps de ce monde.

Mais ce ne fut que le troisième prince almohade qui prit sérieusement en main la suppression des *fourou*. Il tira les conséquences extrêmes des idées que l'étude de la doctrine de Ghazâli avait inspirées à Ibn Toumert.

« Alors disparut la science des applications juridiques (*forou*) ; il était un objet de crainte pour les juristes, et il ordonna de livrer aux flammes les livres du Rite (malékite), préalablement débarrassés des passages provenant des traditions du Prophète et du Koran. C'est ainsi que de nombreux ouvrages furent brûlés dans tous ses États, tels par exemple la *Modawwana* de Sah'noûn, le traité d'Ibn Younos, les *Newâdir* et le *Mokhtaçer* d'Ibn Abou Zeyd, le *Tahdhib* d'el-Berâdha'i, la *Wâd'ih'a* d'Abd el-Melik Ibn H'abib et autres ouvrages analogues. Moi-même, étant à Fez, je les ai vu apporter par charges qu'on amoncelait et auxquelles on mettait le feu. Défense fut faite de s'occuper de spéculation (*ra'y*) et d'en rien étudier, sous peine de châtiments sévères. Certains des traditionnaires qui vivaient autour de lui eurent ordre d'extraire

---

(1) Al-Marrâkechi, p. 183.

(2) ZDMG, t. XLI, p. 120, 6.

« des dix recueils de ce genre spécialement connus : les  
« *Çah'ih'* [de Bokhari et de Moslim], Termid'hi, le *Mou-*  
« *watta*, les *Sounen* d'Abou Dâwoûd, les *Sounen* de  
« Nisâ'i, les *Sounen* d'El-Bezzâr, le *Mosnad* d'Ibn Abou  
« Cheyba, les *Sounen* de Dârak'ot'ni et les *Sounen* de  
« Beyhak'i, des traditions concernant la prière et ce qui  
« y a trait, sur le modèle des traditions recueillies par  
« Mohammed ben Toumert sur la purification. Le recueil  
« qui fut ainsi composé par ses ordres, lui-même le dic-  
« tait au peuple et forçait celui-ci à l'apprendre, si bien  
« qu'il se répandit dans tout le Maghreb et était su  
« par cœur de tous, grands et petits, car cette connais-  
« sance était récompensée par de précieux cadeaux de  
« vêtements et d'argent. En somme, son but était de  
« ruiner la doctrine malékite et de la chasser entière-  
« ment du Maghreb, pour amener le peuple à ne plus  
« pratiquer que le sens apparent du Koran et des  
« Traditions ; tel aussi avait été le but de son père et de  
« son grand père, mais ceux-ci, à la différence de  
« Ya'k'oub, ne l'avaient pas affiché. Ce qui, à mes yeux,  
« prouve ce que j'avance, c'est le récit fait par le *h'afiz*  
« Abou Bekr ben el-Djadd à plusieurs personnes, de qui  
« je le tiens : « La première fois, dit-il, que je pénétrai  
« chez le Prince des croyants Abou Ya'k'oub, il avait  
« devant lui le traité d'Ibn Younos : « Abou Bekr », me  
« dit-il, « je réfléchis à ces opinions diverses qui ont été  
« émises sur la religion divine : t'es-tu demandé quelle  
« pouvait être l'interprétation exacte d'entre ces quatre  
« ou cinq, ou même davantage, proposées sur telle ou  
« telle question, et laquelle doit être adoptée par celui qui  
« n'est que disciple [et non chef d'école] ? » Je me mis à  
« lui expliquer ces difficultés ; mais, m'interrompant :  
« Abou Bekr », dit-il, « il n'y a que ceci (montrant le

« Koran), ou cela (montrant les Traditions d'Abou Daw-  
« oud qu'il avait à sa droite), ou bien encore l'épée »<sup>(1)</sup>.

« Sous le règne de Ya'k'oub, on proclama ouverte-  
« ment [le but] qui avait été tenu caché sous les règnes  
« de son père et de son grand père<sup>(2)</sup>. »

### III

Il résulte logiquement de ce qui précède que, partout où allaient régner les idées d'Ibn Toumert, il n'y avait plus aucune place où le *fiqh* malékite pût exercer son autorité ; sa théorie de la loi, telle qu'il l'enseignait, était exclusive de la légalité des *madahib* et de leurs manières différentes (*ikhtilafât*), de résoudre les questions secondaires de la législation (*fourou'*).

En même temps, le réformateur enlevait toute raison d'être au principe qui avait permis aux divers *madahib* d'aboutir à des différences d'interprétation, c'est à dire au *ray al-moudjtahidin*, à la pensée indépendante, à l'opinion fondée sur un enchaînement spéculatif, où s'étaient plu des maîtres réputés compétents pour fournir de leur propre fonds une solution doctrinale aux questions que ne résolvait point un texte révélé. Il était tout naturel que cette solution variât avec les différents *moudjtahidoun* ; et c'est là ce que Ibn Toumert suppri-

---

(1) Il y a de vieux exemples de ce mot. Dans *Tabari*, III, p. 1469, le Khalife Mamoun dit : ولا بعد الجحد للبرهان والحق لا السيف و لا ظهور الحججة . Une déclaration du sultan espagnol Abou'l-Walid est calquée sur le même modèle ; M. J. Müller : *Beitrag zur Geschichte der westlichen Araber*, p. 128. Cf. Ghazali ; *Ildjam al-'awamm* : le Caire, 1309, p. 21, 8, qui dit des premiers adeptes du Prophète : وعدلوا الى السيف والسنان بعد ايشاء ادلة القران .

(2) Al-Marrakechi, p. 201-203, traduction Fagnan.

mait en refusant à la réflexion subjective personnelle, au raisonnement, toute influence sur le développement de la législation.

Il ressort de sa dispute d'Aghmat avec les fouqaha<sup>(1)</sup>, que l'élément essentiel de sa doctrine sur les fondements du droit peut se résumer en cet axiome : *al-'aql leisa lahou fi al-char' madjâl*, c'est à dire « qu'on ne peut pas accorder au raisonnement la moindre place dans les lois de la religion<sup>(2)</sup> ». Ce sont les sources objectives, matérielles, du droit, que l'on doit prendre pour base de la législation, c'est à dire le Coran, la tradition transmise de façon authentique, et le consensus de la *oumma*<sup>(3)</sup>, fondé sur des traditions qui, à travers toutes les générations, ont été soutenues par des autorités nombreuses formant une chaîne ininterrompue (*tawâtour*). Ainsi se trouve absolument exclu l'élément subjectif, personnel, ce qu'il appelle *dhann*, hypothèse, opinion, et qui, devons-nous ajouter, a, sous la forme du consensus de la *oumma*, trouvé sa place nécessaire parmi les sources régulières du droit, dès le début des spéculations juridiques dans l'Islam. Que l'on ne croie point que ceux qui rejettent le plus nettement tout élément du *dhann* soient partout ceux-là mêmes qui invoquent le plus énergiquement le point de vue traditionaliste. Nous trouvons la preuve du contraire dans un étrange document de la littérature juridique de l'Islam, dont il faut tenir compte ici, bien qu'il ait vu le jour près de deux cents ans après Ibn Toumert. Nos

---

(1) *Œuvres*, p. 4, 9 s.

(2) *Œuvres*, p. 17, 3 ; comp. p. 44, 1 : *fi'l-sam'* « dans les choses fondées sur l'autorité traditionnelle », p. 128, 6, 146, 14 ss.

(3) *Ibid.*, p. 16, 4 av. dern. ; 18, 8.



lecteurs connaissent le nom et savent l'autorité en théologie d'Ibn Qayim al-Djaouziya, ardent élève et adepte du grand professeur hanbalite Taqi al-Din Ibn Teimiya. Maître et élève étaient, en dogmatique, des partisans si respectueux des paroles révélées et de l'exclusive légalité de leur signification littérale que, quatre cents ans après l'œuvre d'apaisement d'el-Ach'ari, ils pouvaient être, sans trop d'injustice, accusés de *tadjsim* et de *tachbih* <sup>(1)</sup>. Nous les trouvons aussi parmi les adversaires les plus tenaces de l'intervention du *kalâm*. C'est sur Ghazâli qu'eux aussi rejettent tout le fiel de leur haine <sup>(2)</sup>. Traditionniste fanatique, Ibn Djaouziya écrivait en même temps un livre de droit sous le titre de : *al-tourouq al-hikmiya fi l siyâsa al-char'iya*, « Les chemins légaux « du gouvernement religieux ».

Cet ouvrage, que l'on peut lire maintenant dans une belle édition imprimée <sup>(3)</sup>, ne traite point de physiognomonie (*firâsa*), comme Brockelmann l'a dit sur la foi du catalogue des manuscrits de Gotha <sup>(4)</sup>; mais l'auteur y manifeste son dessein de montrer que depuis les temps primitifs de l'Islam les règles du droit n'ont pas été fondées exclusivement sur l'évidence juridique purement objective, mais qu'elles ont pu l'être aussi sur la pensée subjective, intérieure, sur une impression, sur des *amârât* (indices). Nous voyons donc qu'il n'a point senti

---

(1) Schreiner : *Beitrag zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, Leipzig, 1899, p. 76-108 (= ZDMG. LII, 541 suiv., LIII, 59 suiv.).

(2) Les jugements portés sur lui ont été réunis dans Aloûsi : *Djala' al-'aynein*. Boulaq, 1298.

(3) Le Caire (Société littéraire), 1317.

(4) *Geschichte der arabischen Litteratur*, II, p. 106, n° 27. Dans ce même passage, les n° 7 et 27 sont aussi désignés à tort comme des ouvrages différents.

la contradiction qui existait entre son adhésion fanatique aux allures traditionnelles de l'école hanbalite et sa volonté d'inscrire, pour ainsi parler, le *dhann* sur son drapeau, en tête de la procédure judiciaire.

Les adversaires d'Ibn Toumert repoussent énergiquement l'anathème qu'il lance contre le *dhann* ; ils se refusent à le considérer comme une « source d'erreur », et ils invoquent notamment à l'appui de leur thèse l'autorité indiscutable que l'on attribue au témoignage oculaire, *chahâda*, pour soutenir une décision juridique quelconque<sup>(1)</sup> ; et cependant la valeur des témoignages oculaires, ainsi que des juges consciencieux et des juristes de l'Islam l'ont souvent dit d'une façon formelle<sup>(2)</sup>, ne peut être acceptée que comme une présomption sous une forme subjective, et n'acquiert une certitude objective que dans des cas très rares.

C'est l'argument tiré ainsi de la valeur du témoignage oculaire par les partisans du *ray* qu'Ibn Toumert devait chercher tout d'abord à affaiblir<sup>(3)</sup>. Il le fait avec plus de méthode que ne l'avait tenté le Zahirite Ibn Hazm qui avait eu, lui aussi, à défendre la théorie de l'exclusion du *ray* contre des attaques analogues<sup>(4)</sup>. Ibn Toumert, en effet, attachait une importance toute particulière à la différence qu'il établit entre *aql*, c'est à dire les principes absolus de la loi, et *amâra*,

---

(1) *Œuvres*, p. 5, 6.

(2) Abou Bekr ben al-'Arabi émet cette proposition : *انها (الشهادة) قبول قول الغير على الغير بغير دليل*. Le juge de Bedjaya, Mohammed ben 'Abd al-Rahman al-Khazradji, originaire de Xativa, dans la pratique de ses fonctions, n'admet le témoignage que dans de rares occasions. (al-Maqqari, éd. Leyde. I, p. 884, 15 s.).

(3) *Œuvres*, p. 26, 3 s. contre l'admission du *ray*, p. 125, 4. ; 152, 14.

(4) Ibtâl al-Qiyâs, dans mes *Zahirites*, p. 213, 13 ; 218, 1 s.

c'est à dire les indications accessoires d'une valeur relative. Tandis que la première classe fournit aux décisions juridiques des principes nécessaires, la seconde n'offre que des sources d'une valeur relative et dépendant des principes précédents. Ainsi, le témoignage oculaire ne constitue pas une base absolue pour la jurisprudence; sa valeur dépend de la force probante dont le législateur l'a ou non armée. On ne peut donc en tirer argument pour démontrer que l'appréciation individuelle puisse être en d'autres cas une source de la loi.

C'est sur cette distinction qu'Ibn Toumert s'appuie pour ne donner qu'une valeur relative aux traditions *âhâd*, c'est à dire à celles qui ne sont fondées que sur une seule autorité, en opposition aux traditions de *tawatour*. Cette première classe de hadiths qui, malgré tout, a pour origine l'ouïe, la transmission orale, le *sam<sup>c</sup>*, et non la raison, le *‘aql*, trouve auprès de lui, grâce à ce caractère, un accueil plus favorable que dans les écoles du *ray*. Celles-ci, en effet, n'enseignent point qu'il y ait nécessité absolue à faire dériver la loi des sources du *sam<sup>c</sup>*, et par suite, elles peuvent se montrer beaucoup plus sévères à l'égard des traditions<sup>(1)</sup>. En s'en tenant strictement à la valeur exclusive des sources traditionnelles, on doit accorder plus d'importance à leur rôle de régulateurs de la pratique juridique. On maintient le principe que les traditions de *tawatour* sont seules capables de fonder la certitude absolue; cependant des distinctions scolastiques permettent d'accorder *dans la pratique* (*al-‘amal*), une certaine valeur aux traditions

---

(1) Muham. Studien, II, p. 78.

plus faiblement fondées, mais seulement en vertu d'un *acl* qui leur prête cette force.

Notre auteur, au cours de cette discussion, trace un exposé très serré de la nature de ces deux groupes de traditions, de leurs variétés et des conditions exigées pour leur validité ; c'est un traité méthodique du rôle qu'elles jouent dans la pratique juridique<sup>(1)</sup> et qui constitue l'une des questions capitales de la science des *ouçoul*. Ces pages nous montrent aussi comment ce contempteur du *ray*, ou comme il l'appelle, du *dhann*, accepte les traditions à tort et à travers, les unes comme des sources de valeur absolue, les autres comme des sources de valeur relative. Il va jusqu'à polémiquer contre les gens de l'Iraq qui repoussent les traditions interrompues (*marâsil*)<sup>(2)</sup>.

Parmi les traditions de *tawâtour*, ce sont celles des Médinois qu'il place en première ligne, et qui sont pour lui la source impollue de la loi, selon l'esprit du Prophète et de ses compagnons. « Tout ce que les savants  
« de Médine ont rapporté, et tout ce d'après quoi ils ont  
« dirigé leurs actes, voilà le droit chemin. L'Islam, les  
« lois, le Prophète et ses compagnons existaient à Médine  
« en un temps où sur aucun autre point du globe on ne  
« pouvait trouver ni religion, ni prière, ni appel à la prière,  
« ni trace de lois. A cette époque, la vraie religion n'exis-  
« tait ni en Iraq, ni dans les autres pays. Donc, les gens de  
« Médine peuvent, à juste titre, servir pour nous de preu-  
« ves contre tous les autres. Mais quand quelqu'un vient à  
« la rescousse, en disant : Nous avons cependant recueilli

---

(1) *Œuvres*, p. 47 s.

(2) *Œuvres*, p. 53 s.

« dès compagnons des propositions émises par le Pro-  
« phète, qui ne concordent point avec la pratique médi-  
« noise ; pourquoi donc, les Médinois dans leur pratique  
« du droit se sont-ils écartés de ces traditions ? Si quel-  
« qu'un fait cette question, nous pouvons lui répondre  
« ainsi. Cette contradiction peut s'expliquer de trois  
« manières différentes : a) ou les Médinois ont montré  
« à l'égard de ces traditions une opposition *consciente et*  
« *intentionnelle* ; b) ou ils l'ont fait par ignorance (donc  
« involontairement) ; c) ou, enfin, ils y avaient été  
« conduits par des raisons licites. Supposer seulement  
« la première cause est une absurdité, car il en  
« résulterait que les gens de Médine seraient exac-  
« tement le contraire de ce que Dieu même a dit qu'ils  
« sont, c'est à dire des adeptes du Prophète, qui mar-  
« chent dans la voie droite ».

« Il est également impossible d'accepter la seconde  
« explication, car nous savons quel zèle les Médinois  
« ont déployé pour la religion, et qu'à Médine tous  
« étaient dans l'entourage du Prophète (et qu'ils ont dû  
« ainsi connaître sa volonté). — Reste la troisième expli-  
« cation. Il peut y avoir raison licite d'opposition, soit  
« quand le contenu de la tradition envisagée a été légale-  
« ment abrogé, soit quand les traditions en question sont  
« soupçonnées d'être fausses ou interpolées ou n'exci-  
« tent pas une confiance suffisante. Sans aucun doute, la  
« pratique des Médinois fournit donc des arguments  
« contre tout ce qui lui est opposé. » Et pour donner à  
cette démonstration plus de valeur, on allègue l'exemple  
de l'élève d'Abou Hanifa lui-même, du partisan déterminé  
du *ray*, Aboû Youssouf, quand, au sujet des divergences  
qui existent sur l'importance du *moudd (modius)* qui  
apparaît si fréquemment dans la loi, il s'incline devant ce

que les gens de Médine ont décidé en cette matière<sup>(1)</sup>. Ce serait le véritable *moudd nabawi*<sup>(2)</sup>.

Il est très possible qu'en présentant ainsi la tradition et la pratique médinoise comme le meilleur guide de la loi, on ait insidieusement cherché à obtenir une sorte de « *captatio benevolentiae* » de l'école malékite dominante, dont le père, Malik ben Anas, était l'« *Imâm dâr al-hidjra* ». A l'époque où le droit musulman commence à se développer, l'école médinoise est constamment en opposition avec l'école de l'Iraq. Ibn Toumert se réfère comme à un texte canonique fondamental, à la *Mouwatta*<sup>(3)</sup>, à côté des recueils de traditions de Moslim, qui est cité le plus souvent, d'al-Bokhâri, auquel il fait les emprunts les plus étendus, d'al Tirmidi, d'Abou Dawouïd et d'al-Nasa'i ; ce dernier n'est cité qu'une seule fois (p. 84, 18). Il ne renvoie jamais à des travaux de codification. Car c'est son principe de présenter la loi de l'Islam d'après les sources traditionnelles, et non d'après les ouvrages de *fourou*<sup>(4)</sup>.

D'une façon générale, il ne rentrait point dans les plans du réformateur de faire de son livre un traité de droit. Il n'a traité dans ce domaine que les chapitres de la prière<sup>(5)</sup>, de la purification<sup>(6)</sup> du butin<sup>(7)</sup>, de l'interdiction du vin<sup>(8)</sup>. Les autres parties traitent exclusivement

---

(1) *Œuvres*, p. 48 infra à 49 infra.

(2) *Muham. Studien*, II, p. 22, note 6.

(3) *Œuvres*, p. 78, 7 ; 86, 1 ; 91, 8 ; 118 pénult. ; 129, 15.

(4) Il se réfère (p. 97, 3 infra ; 101, 14 ; 103, 5 infra), à l'école des *Chafîtes*, dont il accepte le principe de l'*istichâb*, p. 135, 10 ; 138, 1 ; 156, 5 infra.

(5) *Œuvres*, p. 63 ss.

(6) P. 280 ss.

(7) P. 347.

(8) P. 363 ss.

des questions concernant les *ouçoul al-fiqh*, le mahdisme et la confession de la foi (*‘aqida*)<sup>(1)</sup>.

Si nous voulions caractériser d'un terme précis la tendance suivie par Ibn Toumert dans sa législation, nous serions amenés à reconnaître que son aversion pour toutes les manifestations du *raï*, et son exclusion du *taqlid* le rapprochent sensiblement de l'école que l'on nomme d'ordinaire *zahirite*<sup>(2)</sup>. Sur certains points particuliers de la loi, il peut avoir donné parfois une autre solution que celle qui nous est rapportée comme appartenant à la *Zahiriya*. Mais l'école des Zahirites, par sa nature même, n'impose ni une doctrine exclusive, ni un code juridique bien arrêté dans le genre de la *Moudawwana*; c'est beaucoup plutôt une simple méthode; elle fait dépendre sa décision de la valeur des traditions qu'il s'agit d'examiner. Mais pour la méthode générale, il nous apparaît très nettement que c'est sur le terrain zahirite que le fondateur des Almohades s'est placé. Quand il lui faut une preuve à l'appui d'une thèse quelconque, il ne connaît que trois sortes d'arguments : *Kitâb*, *sounna*, *idjmâ‘*<sup>(3)</sup>, et encore réstreint-il ce dernier élément, à l'accord des compagnons du Prophète (*idjmâ‘ al-çahâba*)<sup>(4)</sup>, conformément à la théorie zahirite et en opposition avec les partisans des *madâhib*. C'est particulièrement sur deux questions spéciales des *ouçoul al-fiqh* que l'on aperçoit combien Ibn Toumert suit la

---

(1) Voy. la table des matières annexée à l'édition des textes.

(2) P. 255, 3 intrâ *يكلف بالظواهر... الله*.

(3) *Passim*; cf. aussi *الكتاب والسنة واستمرار العمل* p. 105, 6, 12; 139, 4; pour *استمرار العمل* p. 142, 2, 6; 150, 12; 151, 12.

(4) *Œuvres*, p. 79, 4; 84 ult.; 86, 1; 103, 2-16; 104, 3; 113, 6 intrâ; 134 pénult., 136, 9.

méthode des Zahirites. C'est un principe d'exégèse<sup>(1)</sup> et de *fiqh*, admis de tout temps par les madâhib orthodoxes, que la forme impérative ou prohibitive<sup>(2)</sup> d'un texte juridique n'implique pas toujours une obligation absolue, mais qu'il faut souvent l'interpréter dans le sens d'une permission ou d'un avis, ou dans celui d'un vœu non obligatoire (أمر للندب)<sup>(3)</sup> du législateur<sup>(4)</sup>; Ibn Toumert, au contraire, part de ce principe que la forme impérative ou prohibitive d'un texte doit être toujours considérée comme obligatoire; c'est un ordre ou une interdiction, dont la violation entraîne le châtiment de Dieu<sup>(5)</sup>. L'homme n'a point le droit d'épiloguer là-dessus.

Quand il résout une autre question de principe, celle de savoir si un ordre exprimé sous une forme absolument générale (عموم) peut perdre par une interprétation juridique sa valeur générale et être restreint à des cas spé-

(1) Cf. Ibn Qoteiba : *Kitâb al-masâil* (man. de la biblioth. duc. de Gotha. Pertsch, n° 636, fol. 5. والندب والبرض لا يعلم الا توفيقا لأن المخرجين مخرج واحد ما لم يبين ذلك الرسول صلعم وحي القران اشياء من الامر والنهى تخرج مخرجا واحدا وهى لا يستوى فى المعانى فمنها امر هو فرض.... ومنها امر هو تاديب.... ومنها امر منها تهديد.... وهذا شىء لا يعلم الا بالتوفيق

(2) Dans une seule et même phrase, cette expression peut exprimer différents degrés de l'obligation légale; voir à ce sujet al-Khattâbi in Ibn al-Athir, *Nihaya*, au mot خبث, I, p. 278, in fine.

(3) A cela répond dans la forme négative le النهى للشعفة; par ex. Al-Samarkandî, *Boustân al-'arifin*, p. 144, هذا نهى الشعفة وليس نهى التحريم

(4) *Zâhiriten*, p. 74-73; 122.

(5) *Œuvres*, p. 40-41, 120, 5; 122, 5 infra.; 128 ult.; 129, 1; 133, 9; 144, 4 infra.; 145, 9; 158, 6 infra.; 159, 4 infra.; 255, 3 infra.



ciaux<sup>(1)</sup>, nous le trouvons entièrement du côté de l'école zahirite<sup>(2)</sup>.

Tout en n'admettant point le *qiyas* parmi les principes d'où l'on fait sortir la loi, tout en donnant une théorie pénétrante<sup>(3)</sup> des diverses sortes de mauvais *qiyas*, il ne s'en tient point cependant à la forme que le fondateur de l'école zâhirite, Dawoud ben 'Ali, a permis sous le nom de *qiyas djalî* (analogie évidente)<sup>(4)</sup>. Dans le cas où les choses que l'on compare appartiennent à des catégories juridiques parfaitement identiques, ou encore quand dans une loi déterminée la légitimité de l'analogie résulte des termes mêmes employés, il ne faut point à priori décider qu'il n'y a point *qiyas char'î*. Ce que l'on doit exclure, c'est l'emploi spéculatif de l'analogie, le *qiyas aqli*, avec ses différentes modalités<sup>(5)</sup>.

Nous avons précédemment émis l'hypothèse que Ibn Toumert avait connu les écrits d'Ibn Hazm (mort en 456)<sup>(6)</sup> ; elle s'appuie sur deux ordres de faits : a) sur les concordances que nous pouvons constater entre ses idées et celles du grand savant zâhirite d'Andalousie ; on retrouve chez lui par ex. ce qu'Ibn Toumert a dit des noms de Dieu<sup>(7)</sup> ; b) et sur les polémiques qu'Ibn Toumert poursuivit en faveur des doctrines qu'Ibn Hazm avait tout particulièrement défendues. Il attaque par

(1) *Œuvres*, p. 38 ; 99, 4 ; 101, 1 ; 131, 2 ; 155, 13 ; c'est toujours le *موضوع اللغة* (la valeur lexicologique des mots), qu'il faut prendre en considération, p. 130, 9-20 ; 132, 1 ; 141, 8 ; ex. Ibn Hazm, in *Zahiriten*, p. 124.

(2) Conf. là-dessus, mes *Zahiriten*, p. 120-121.

(3) *Œuvres*, p. 164, 165.

(4) *Zahiriten*, p. 36.

(5) *Œuvres*, p. 99, 14 ; 101, 14 ; sur les mauvais *qiyas*, p. 174.

(6) ZDMG, xli, p. 94.

(7) *Œuvres*, p. 237, 11.

exemple les gens qui réprouvent toutes les recherches portant sur la valeur rationnelle des lois divines<sup>(1)</sup>. Or, nous connaissons, par les écrits d'Ibn Hazm, cette manière d'envisager la législation ; les ordres divins sont des invitations à une obéissance aveugle ; on ne doit point remonter aux causes. De cette théorie qu'il repousse, Ibn Toumert ne conserve qu'un trait : il ne faut point considérer les origines des lois, *علل الشرائع*, comme une base d'analogie sur laquelle on puisse fonder la *ratio legis* <sup>(2)</sup>.

L'histoire de la théologie musulmane montre que le *fiqh* zâhirite s'accorde avec les tendances dogmatiques les plus diverses ; Ibn Hazm seul a entrepris de fonder une concordance du *fiqh* zâhirite et d'une dogmatique zâhirite. Sur les questions de dogmatique, Ibn Toumert ne pouvait suivre les idées soutenues par Ibn Hazm ; c'était précisément celles qu'il combattait. Ibn Hazm, en effet, fut un ennemi déclaré de l'Ach'arisme, dont Ibn Toumert déployait devant lui la dogmatique comme un étendard. Ibn Toumert nous fournit donc une preuve de ce fait que des principes ach'arites de dogmatique pouvaient se concilier avec des principes zâhirites en matière de législation. <sup>(3)</sup>

#### IV

Un autre point de la réforme qu'Ibn Toumert imposa au Maghreb et qui allait à l'encontre des principes religieux dominants, fut l'introduction générale de la

(1) *Œuvres*, p. 163.

(2) *Ibid.*, p. 131, 12 ; ex. les principes *الشارع يتحكم كيف شاء* p. 108, 11 ; *الشرعيات التعبد* 131, 5 *infra*.

(3) Il fait même allusion à l'atomisme des partisans du *Kalâm*, p. 209, 11 ; 217, 8 ss.

dogmatique ach'arite ; elle devait remplacer l'attachement crédule à l'interprétation verbale, anthropomorphique, qui était généralement admise dans ce pays, et qu'il déclara hérétique, méconnaissant Dieu <sup>(1)</sup>. En face de ces doctrines, il plaça son *taouhid*, expression qu'il emprunta à la théorie mo'tazilite. Les Mo'tazilites donnaient, en effet, le nom de *taouhid* à leur définition de l'idée de Dieu et à leur façon de concevoir les attributs divins ; ils exprimaient par là qu'ils ne reconnaissaient point l'existence d'attributs éternels attachés à l'essence de la divinité et qu'ils mettaient au premier plan l'unité de cette essence éternelle ; ils repoussaient la croyance en des attributs accessoires éternels, ce qui, d'après eux, équivalait à admettre la pluralité de l'essence éternelle. Parmi les résultats qu'avait eus son fructueux voyage d'études et dont il saisissait volontiers l'occasion de se faire gloire <sup>(2)</sup>, aucun n'eut plus d'importance pour lui et pour toute sa carrière que la place qu'il donnait au vrai croyant dans les questions de dogme.

Dans l'auditoire des théologiens illustres de Bagdad <sup>(3)</sup>, Ibn Toumert apprit à connaître toutes les subtilités des questions alors controversées <sup>(4)</sup> dans le *kalâm*. Il s'appropriâ tout spécialement les définitions qui doivent faire concorder les expressions anthropomorphiques des textes religieux traditionnels avec la

---

(1) *Biog.*, p. 57, 3.

(2) Nous faisons ici allusion à une digression un peu tirée par les cheveux sur les mathématiques et autres sciences profanes. *Œuvres* p. 60-61.

(3) On mentionne surtout encore 'Ali ben Mohammed al-Tabari, connu sous le nom de al-Kiyâ al-Harâsi (mort en 504), disciple de l'Imam al-Harameyn. (*Biogr.*, p. 15, 25 ; 25, 4 av. dern.).

(4) Sa profonde connaissance des finesses des définitions d'école nous apparaît dans ses œuvres, p. 195, ss. et ailleurs.

croissance en la spiritualité et l'immatérialité de Dieu et avec la négation de ses attributs corporels. Il apprit à connaître la méthode de l'interprétation figurée (*tawil*) des expressions qui appartiennent au monde matériel (1). Il lui semble, comme à tous les adeptes intransigeants du *kalâm*, que l'insouciance avec laquelle les Maghrébins glissaient sur ces questions était du *koufr*, la négation même du *taouhid*.

Dans les doctrines qu'il apprit à connaître ce furent en général les conséquences extrêmes qu'Ibn Toumert adopta de préférence, et nous en avons eu déjà un exemple dans sa conception de la loi ; c'est donc à une opinion extrême qu'il s'arrêta sur la question fondamentale du *kalâm*, qui est celle de savoir dans quel sens et dans quelle mesure on doit parler d'attributs (*cifât*) en Dieu. Ici, il ne se déclara point satisfait du point de vue moyen de l'école ach'arite la plus répandue, mais il se décida à nier rigoureusement les *cifât*, dans le sens où l'avait exigé la doctrine mo'tazilite. De même, sur d'autres points de détail, c'est vers la mo'tazila qu'allèrent ses préférences (2).

Il prend aussi une position extrême dans la question de savoir quels sont les manquements aux obligations du dogme qui marquent un homme du nom de *kafir*. Il faut savoir que cette question n'a pas le caractère d'un problème purement académique. De la solution qu'on lui donne dépendent des conséquences pratiques très importantes, redoutables même. La vie (ils disent le

(1) Définition du *tawil* dans Averroès : ومعنى التاويل هو اخراج دلالة اللغز من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير ان يتخلل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سبيه او لاحقه او متقارنه

(2) Marrakechi, *Biog.*, p. 57, 3.

sang), des *kafir* n'est heureusement estimée *halâl*, qu'en théorie : mais ses biens sont hors la loi. N'exerce-t-on même point contre lui toute la rigueur du texte de la loi, garde-t-on tout d'abord envers lui une attitude d'expectative, prise au sérieux, cette expression de *kafir* n'entraîne pas moins pour un musulman les conséquences sociales les plus graves. Un tel homme est comme excommunié ; on ne peut manger avec lui à la même table ; on ne peut faire alliance avec lui ; son mariage consommé avec une musulmane est nul ; on ne saurait faire la prière, quand c'est lui qui la dirige ; on évite de l'approcher ; son témoignage n'est pas valable ; toutes les opérations juridiques dans lesquelles il intervient, sont sans valeur ; la prière des morts même n'est point faite sur lui. Par trois fois, on doit chercher à le ramener ; si cette tentative ne réussit point, il est considéré comme un *kafir* endurci. C'est ainsi que le célèbre mystique 'Abd al-Qadir al-Djilâni dépeint la situation de l'homme qui, avec les Mo'tazilites, par exemple, croit à la création du Coran (1). Ce *soufi* était en même temps un adepte de la doctrine hanbalite.

Du moment où la qualification de *kâfir* entraînait de telles conséquences, on comprend que des personnages réfléchis, qui voyaient dans la vie religieuse une grave actualité et non point des exercices de sophistique, n'aient appliqué la dénomination de *kâfir* qu'avec une grande réserve. Ils posèrent en principe qu'on doit hésiter à

(1) Dans son ouvrage *Al-Ghounya* : *بمن زعم انه مخلوق او عباراته او التلاوة غير المتلو او قال لعظي بالفران مخلوق وهو كافر بالله العظيم ولا يتخالط ولا يواكل ولا ينامح ولا يجاور بل يهجر ويهان ولا يصلى خلعه ولا تغبل شهادته ولا تصح ولايته في نكاح وليه ولا يصلى عليه اذا مات بان ظعر به استتيب ثلاثا كالمترد بان تاب والا قتل*

déclarer quelqu'un *kâfir*, tant qu'on peut éviter ce jugement sévère. Dans les cas douteux, il faut se décider pour l'indulgence<sup>(1)</sup>. On tire volontiers de la tradition ce principe qu'il est interdit de considérer des *priants*, c'est à dire les gens qui font le *çalât*, comme des incroyants. Bien que ce hadith ne soit pas considéré comme authentique, on le prend volontiers pour guide dans la pratique<sup>(2)</sup>. On regarde comme *kâfir* le *târik al-çalât*<sup>(3)</sup>, alors que *al-mouçallî*<sup>(4)</sup> est pris comme synonyme de vrai croyant. Pour fermer la porte à l'ardeur des fanatiques, tout en adoptant le point de vue d'une doctrine stricte, on a dressé la liste des actions qui peuvent entraîner pour un musulman le titre de *kafir*<sup>(5)</sup>.

Ce n'est point seulement au point de vue des lois rituelles, mais aussi des théories dogmatiques que se pose la question de savoir dans quelle mesure l'individu qui ne professe point l'observance des formules bien établies tombe sous la qualification de *kafir*. L'exemple d'Abd

(1) إذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المعتبر ان يميل الى الوجه الذى يمنع التكفير

(2) Nawawi : *Mantho'urât* (man. de la bibliot. de l'Université de Leipzig. D C, n° 189), fol. 6, recto : مسألة هذا الحديث المشهور : نهيت عن قتل المصلين هل هو ثابت ومن رواه من الأئمة الجواب هو ضعيف رواه ابو داود باسناد ضعيف

(3) Termidi, II, p. 103 ; Abou Dawoud, II, p. 174, cp. *œuvres* p. 84, 1 ss.

(4) Cheibâni : *Athâr* (éd. Lahore, 1309), p. 104 ; *اهل الصلاة* in Masoudi, *Tanbih*, éd. de Goeje, p. 273, 11 = musulman, cp. *اهل القبلة*

(5) Ibn Hadjar al-Haitami (mort en 956 hég.) a réuni ces listes dans son livre intitulé *الاعلام بما يقطع الاسلام*. Il en donne une autre dans ses *Fatâwi hadithiya* (éd. du Caire, 1307), p. 61. Un ouvrage du même genre, *كتاب مكبرات الامام الاعظم*, de Badi 'al-din al-Qazwini (man. du comte Løndberg), énumère les cas qui, d'après la doctrine d'Abou Hanifa, entraînent le *takfir*.

al-Qadir nous a montré que les vieux croyants le prenaient très sévèrement avec les novateurs du dogme. Les Mo'tazilites et les Ach'arites eux-mêmes ne se montraient pas toujours très faciles. Sans doute, les autorités reconnues des Ach'arites, comme al-Djuweini, al-Bâqillani, ont mis en garde contre les exagérations, et ne se sont pas montrés disposés à déclarer quelqu'un *kaafir*, parce qu'il n'acceptait pas leurs définitions dogmatiques (1). Autrement les adeptes mêmes de la vieille dogmatique et de l'exégèse conservatrice, en repoussant le *tawil* des textes anthropomorphiques, seraient tombés sous le coup du *koufr*. Les Ach'arites modérés, auxquels s'était rallié Ghazâli, qui d'ailleurs exposa son point de vue sur cette question dans un traité spécial (*Faiçal al tafriqa*, édité au Caire par M. Kabbani, 1901), refusaient d'aller si loin, même dans des cas où le *tawil* était le point de vue dominant de l'islam et correspondait à l'*idjmâ'* de la communauté musulmane (2). Mais parmi les Ach'arites eux-mêmes, il y avait plusieurs manières

---

(2) Qastallani : *Commentaire de Bohhari*, x, p. 98 : وقال الغاضى عياض كادت هذه المسئلة ان تكون اشد اشكالا عند المتكلميين من غيرها حتى سال الجففيه عبد الحق الامام ابا المعالى عنها واعتذر بان ادخال كافر فى الملة واخراج مسلم منها عظيمة فى الدين قال وقد توفى قبله الغاضى ابو بكر البافلانى وقال لم يصرح الغوم بالكفر وانما قالوا افوالا تودى الى الكفر وقال الغزالى فى كتاب التفرقة بين الايمان والترندفة الذى ينبغى الاحتراز عن التكفير ما وجد اليه سبيل بان استباحة دماء المسلمين المصلين المغربين بالتوحيد خطأ والخطأ فى ترى الجب كافر فى الحياة اهون من الخطأ فى سبعك دم مسلم واحد

(1) Averroès : *Philosophie et Théologie* : ولذلك قال ابو حامد وابو المعالى وغيرهما من ائمة النظر انه لا يقطع بكفر من خرق الاجماع فى التاويل فى امثال هذه الاشياء

de résoudre cette question (4). L'école dominante ne stigmatisait point, il est vrai, du nom de contempteurs de Dieu les pieux personnages attachés à l'ancienne foi. Mais il y avait des Ach'arites qui soutenaient cette opinion; il y en avait du moins qui poussaient l'intolérance jusqu'à déclarer que quiconque n'acceptait pas leurs définitions, n'avait point, de la divinité, une conception correcte. L'intervention de Dieu dans l'activité de l'homme et dans les incidents des grands phénomènes naturels, par exemple, devait être comprise en ce sens que Dieu, en chaque atome du temps, crée pour le sujet agissant l'accidence de l'acte; quiconque s'en fait une autre idée, quiconque, par exemple, peut attribuer l'activité terrestre à une faculté d'action préétablie par Dieu, « celui-là nie que Dieu agisse activement sur les

---

(1) Cf. Ibn Hazm : *Kitāb al-mīlāl wal-nihāl*, II (man. de Leyde, n° 480), fol. 28, recto : اختلف الناس في هذا الباب فذهب طائفة الى ان من خالجهم في الحق في شيء من الاعتقاد او في شيء من مسائل الغتيا فهو كافر وذهب طائفة الى انه كافر في بعض ذلك فاسق غير كافر في بعضه على حسب ما ادتهم اليه عقولهم واراهم وظنونهم فذهب طائفة الى ان من خالجهم في الحق في مسائل الاعتقاد فهو كافر وان من خالجهم في الحق في مسائل الاحكام والعبادات فليس كافرا ولا فاسقا ولكنه مجتهد معذور وان اخطأ ماجور بنيتته وقالت طائفة بمثل هذا فيمن خالجهم في الحق في مسائل الاعتقاد ان كان الخلاف في صفات الله عز وجل فهو كافر وان كان فيما دون ذلك فهو فاسق وذهب طائفة الى انه لا يكفر ولا يعسق مسلم بقول فانه في الاعتقاد او فتيا وان كل من اجتهد في شيء من ذلك .... بما رأى انه حق فانه ماجور على كل حال ان اصاب الحق فاجرين وان اخطا فاجر واحد فهو قول ابن ابي ليلى وابي حنيفة والشافعي وسبعيان الثوري وداود بن علي رضي الله عن جميعهم



choses<sup>(1)</sup> ; sa croyance en Dieu n'est donc point parfaite. C'est à ces écoles ach'arites extrêmes qu'Ibn Toumert se rattachait<sup>(2)</sup>, et il ne se contentait pas d'exprimer théoriquement ces idées ; il était bien résolu à en tirer les conséquences pratiques.

Or, selon les théories orthodoxes, c'est le chef de l'État islamique qui est responsable devant Dieu de la rectitude de la situation religieuse, en doctrine comme en pratique. Le souverain est un pasteur, et il est responsable pour son troupeau<sup>(3)</sup>.

Ainsi les souverains almoravides devaient rendre compte de la conception matérialiste que se faisait de Dieu la masse des habitants du Maghreb, et qui était en contradiction avec le véritable monothéisme, tel que les dogmatistes l'exigeaient ; eux seuls devaient être rendus responsables du *tadjsim* et du *tachbih* de leurs sujets. Il fallait combattre les Almoravides, puisqu'ils étaient la cause des hérésies qui persistaient dans le dogme. Ils réalisaient un régime sans Dieu. Contre eux, la guerre était *djihâd fi sabil Allâh*.

C'est à ce point de vue dogmatique qu'Ibn Toumert se place pour renverser le gouvernement régnant.

Du moment où la vieille conception de Dieu, avec son *tachbih*, était déclarée *koufr*, incrédulité, le combat qu'on lui livrait ne pouvait plus être considéré au point de vue inoffensif d'une querelle d'école, mais sous celui du droit de la guerre. Parmi les prétendus représentants du rationalisme le plus libéral de l'Islam, parmi les Mo'tazilités, il y avait des maîtres qui enseignaient : ان الدار اذا

---

(1) Maimonide, *Dalâlat al-hâ'irîn*, I, ch. 73, propos. 6 (conclusion).

(2) Ibn Khaldoun, *Biog.*, p. 57, 3.

(3) Muhammed, *Studien*, II, p. 68.

غلب عليها الجبر والتشبيه بهي دار كبر, c'est à dire que le pays où dominait la croyance en la servilité de la volonté humaine et en l'anthropomorphisme ne devait point être traité comme « *dâr al-islam* », mais comme *dâr al-koufr*, comme « demeure de l'incrédulité » (1); en conséquence, l'Imam des vrais croyants avait l'obligation stricte de porter la guerre dans ce pays comme en terre païenne et d'en ramener par contrainte les habitants à la vraie foi.

On ferait vraiment trop d'honneur aux Mo'tazilites en les dépeignant comme de véritables représentants du libéralisme; ce qui caractérise leur doctrine, c'est l'intolérance absolue et la sécheresse des arguties scolastiques (2). Leur intolérance se manifeste encore en ceci que le devoir de l'*amr bil ma'rôuf wa l nahy 'an al mounkar* (dont nous aurons l'occasion de nous occuper plus en détail dans le paragraphe vi), n'est pas considéré par eux simplement comme une vertu, mais comme un principe fondamental de leur doctrine, au même titre que la croyance au *taouhid* ou à l'*'adl*. Il en résulte qu'il faut combattre ces gens qui sont désignés comme *kafir*. Il ne suffit point d'admonestation bienveillante, d'enseignement, il faut poursuivre avec l'épée (*bil seyf*) (3).

C'est sous cette forme qu'Ibn Toumert adopta la théologie enseignée en Orient. Et dans cette doctrine encore,

---

(1) Ahmed Yahyâ al-Mourtadâ, *Kitâb al-mounya wal-amal*, éd. Arnold (Hyderabad 1898), p. 17, 5, d'après Mohammed ben 'Ali al-Çaimari : وكان مذهبه في الدار مذهب المهدوية ان الدار اذا الخ

(2) Cf. Muhammed. *Studien*, II, p. 59 *suprà*. On trouvera des exemples montrant cette attitude des vieux Mo'tazilites envers les représentants des doctrines adverses dans Chahrastâni, p. 56, 2 (Mu'ammad Ben 'Abbâd); 48, 11 (takfir).

(3) Masoudi, *Prairies d'or*, éd. de Paris, VI, p. 23.

nous le trouvons tout voisin de la conception mo'tazilite. Il avait emporté, des salles d'école des *moutakallimoun* vers sa patrie maghrébine, une épée hors du fourreau.

Pour mieux comprendre ce mouvement, nous jetterons un coup d'œil sur l'attitude que les théologiens du Maghreb avaient prise, jusqu'au v<sup>e</sup> siècle de l'Islam, en face des enseignements de dogmatique spiritualiste qui, à de rares exceptions près, régnaient alors en Orient.

On peut dire, d'une façon générale, que ce sont choses dont ils ne se préoccupaient guère. Dans une phrase devenue célèbre, celui qui fut pour eux le père de l'Eglise, *Malik ben Anas*, leur impose comme condition de rester indifférents à toutes les subtilités dogmatiques; on doit croire à la parole écrite, et ne point raisonner sur la forme sous laquelle on doit se la représenter. Cette attitude fut, dit-on, le mérite des *salaf*, c'est à dire de la première génération de l'Islam. Tout confiant en la vérité littérale de la parole de Dieu et renonçant avec humilité à invoquer le pouvoir de la raison humaine, on doit répéter ce qui est écrit; et le tenir pour vrai en son for intérieur; que nul ne se préoccupe des modifications que ces paroles pourraient subir par l'interprétation. La lettre du Coran repousse la ressemblance de Dieu avec la créature; d'autre part, il lui reconnaît les attributs de la créature matérielle: que l'on répète ces deux enseignements paisiblement et d'une foi humble.

Résoudre les contradictions et faire concorder les antinomies n'est point le rôle du croyant; on doit fuir

devant toute intervention spéculative en cette matière, « comme on se sauve devant une bête féroce <sup>(1)</sup> ».

Ainsi les Malékites du Maghreb, maîtres et fidèles, avaient échappé absolument à l'influence des travaux de dialectique théologique que l'Orient avait accomplis durant trois siècles. Quant à une forme quelconque de méthode dialectique, on y trouvait absolument table rase. On s'occupait exclusivement des *fouroûc*, sans prêter aucune attention aux *ouçoûl* <sup>(2)</sup>. Tous conservaient le point de vue de la théologie antérieure à l'acharisme <sup>(3)</sup>, celui des gens pieux qui, en l'honneur de la réalité des attributs de Dieu, se laissaient fouetter, emprisonner, martyriser par les sbires du Cadi Ahmed ben Abi Dawoûd <sup>(4)</sup>. Ils étaient donc ce que les théoriciens spiritualistes appelaient des anthropomorphistes. Au x<sup>e</sup> siècle, un Malékite maghrébin, ayant un pied dans le mo'tazilisme, est regardé comme un merle blanc <sup>(5)</sup>. Au temps d'Ibn Haoukal (977 ap. J.-C.), qui vint aussi servir au Maroc les intérêts des Fatimites, les Malékites de ce pays apparaissaient avec juste raison, au voyageur curieux d'observer la situation religieuse, comme des *Hachwiya* <sup>(6)</sup>, c'est à dire comme des hommes qui dans

---

(1) Voir à ce sujet ZDMG. XLI, p. 60 ; Schreiner, *Beitrage zur Geschichte der theolog. Bewegung im Islam* (Leipzig. 1899), p. 64 s. (ZDMG. LII, p. 528 s.).

(2) Marrâkechi. *Biog.*, p. 7, 4 s.

(3) Ibn Khaldoun. *Biog.*, p. 55, 9.

(4) On en lira tout au long le récit dans Patton, *Ahmed Ibn Hanbal and the Mihna* (Leyde, 1897).

(5) Maqqari, I, p. 876, le dit d'Abou Ishâq Ibrâhim al-Ghâfiqi (mort en 404 = 1013) *ما سمعت بمالكي معتزلي غير هذا* : et il vivait en Syrie !

(6) Comp. Yaqout, I, p. 320, 7 *مالكية حشوية* ; comp. *امالكي* *مذهبا الحنبلي اعتقادا* ZDMG. XLI, p. 62, note 2.

leurs conceptions religieuses, s'en tiennent à la lettre des livres traditionnels<sup>(1)</sup>, n'en admettent aucune explication rationnelle<sup>(2)</sup>, et vont même jusqu'à repousser énergiquement tout élément de recherche spéculative dans les questions de dogmatique<sup>(3)</sup>.

En conséquence, les fouqahâ qui négligent toute étude indépendante des sources et s'en tiennent servilement à leurs codes de *fourou*, ont reçu le nom de *حشوية البروع*<sup>(4)</sup>. Ghazâli désigne à sa façon, sous le nom de *حشوية العلماء*<sup>(5)</sup>, les théologiens qui mettent le salut des croyants dans la pratique extérieure des prescriptions de la loi et n'ont aucun sens de la vie religieuse intérieure. Les tradition-

---

(1) Sur les *Hachwiya* ou *Hacharwiya*, nous n'avons encore que l'excellente étude du regretté savant hollandais, G. van Vloten : *Les Hachwiya et Nabita*, (dans les Actes du onzième Congrès international des Orientalistes. Paris 1897. Troisième section). Il y a exposé les diverses considérations qui peuvent expliquer cette dénomination obscure de la secte. A ces explications, on peut en ajouter une autre, mentionnée par des savants orientaux. Les adeptes de la théorie antropomorphique auraient reçu le nom de *حشوية*, parce que ses adhérents, qui suivaient les leçons de Hasan Baçri, auraient été renvoyés par lui des premiers rangs qu'ils occupaient, vers les côtés *الحواشى* de la salle de cours : *نسبه الى المحشاى اي المجانب والطرف سموا بذلك لفول المحسن البصرى وكان اوائلهم يجلسون اليه بين يديه ثم وجد كلامهم Ithâf al-sâdat, II, p. 58.*

(2) De même dans le Judaïsme, Yosef ben Aqnin appelle *Hachwiya* ou *Zahiriya*, ceux qui repoussent toute interprétation allégorique de la Bible (p. ex. du Cantique des Cantiques) : *Steinschneider in Ersch und Gruber, Encyclopædie der Wissensch, II<sup>e</sup> sect., t. 31, p. 55 bis.*

(3) *Agh.* IX, p. 112, 3 cp. *Philosophie et Théologie* d'Averroès : *اكثر اصحاب هذه الملة مثبتون الغياس العفلى الا طائفة من الحشوية فليلة*

(4) *Imâd al-din al-Soukkari*, in *Ithâf al-sâdat*, I, p. 285.

(5) *Ihya*, I, p. 39, 2.

nistes crédules et sans critique, qui ajoutent foi à toutes les légendes et à toutes les fables, sont : *حشوية أهل* (1) *الحديث*. Ghazâli appelle l'œuvre des *Ikhouan al-çafa* (2) *حشوية البلسغة*.

Il ne faut point supposer cependant que si un vote eût été émis au Maghreb par le suffrage universel, il y aurait eu unanimité en faveur de la doctrine des *Hachwiya*. En effet l'exclusivisme avec lequel une orthodoxie intransigeante refusait brutalement tout accommodement, rendait impossible l'existence d'une théologie modérée, qui, comme l'acharisme en Orient, eût pris une influence prépondérante; il poussait ainsi en Occident les partis à l'extrême. Tous les gens qui entreprenaient le voyage d'Orient pour y gagner la science, ne reculaient point avec tremblement devant les *bida* de l'Orient (3), bien que ce fût l'attitude de plusieurs savants voyageurs du Maghreb, par exemple de Tortouchi et d'Abdari (4); tous ne revenaient pas en Occident sans avoir subi l'influence de l'état où ils avaient trouvé là-bas les croyances; tous ne rapportaient point dans l'*adoua* la foi naïve des *salaf*. Au III<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle, plus d'un voyageur revint d'Orient avec les croyances mo'tazilites, qu'il avait puisées directement à l'enseignement des maîtres mo'tazilites (5); penseurs isolés, qui ne pouvaient troubler l'onde pure de l'orthodoxie et qui ne répandirent point autour d'eux

(1) Voir des exemples dans mes *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II, p. XC, note 2.

(2) *Mounqidz*, p. 19, 18. Cette dénomination est aussi appliquée aux gnostiques çabéens, par Masoudi, *Prairies d'or*, I, p. 199 IV, p. 64.

(3) ZDPV, XVII, p. 116; *Revue de l'histoire des religions*, XXI, p. 296.

(4) J'ai donné les noms de quelques-uns d'entre eux, in ZDMG, XLI, p. 65, note 1.

(5) Ibn al-Faradhi, I, p. 405 n° 1401.

les idées qu'ils rapportaient. Semblaient-ils dangereux aux théologiens au pouvoir, ceux-ci avaient les moyens d'agir contre eux. Il en fut ainsi d'un savant chaféite de Bagdad, Mohammed ben Abi Bourda, qui vint se fixer en Andalousie en 361 (971); reçu d'abord avec honneur par le prince Al-Mountaçir, il se vit bientôt chassé de Cordoue, en raison des opinions mo'tazilites dont il fut convaincu. Mais en général on ne s'occupait guère de ces dissidents. On disputait avec eux, mais on ne les persécutait pas; et on ne les excommuniait point, quand ils ne semblaient pas représenter un danger public.

Un savant de Cordoue, nommé Khalil ben 'Abd el-Melik ben Kouleib et connu d'ordinaire sous le nom de Khalil al-Ghafila, fut un de ceux qui se laissèrent intoxiquer par la dogmatique de l'Orient. Il parlait très ouvertement de la volonté indépendante de l'homme, et de son pouvoir de déterminer librement ses actes (*istitâ'a*); il ne fit point mystère qu'il n'acceptait point le déterminisme. Dans une dispute avec Baqi, il déclara que, par la balance (*mizân*) où sont pesées les actions des hommes, il n'entendait pas une balance matérielle avec deux plateaux (*kaffatân*), mais qu'il y voyait une métaphore exprimant l'équité de Dieu; le pont *çirat* est pour lui le chemin de la vraie foi; quiconque le passe est sauvé. Les bonnes actions ont été créées par Dieu; les mauvaises ne sont point l'œuvre de Dieu, mais celle du pécheur. Quand on lui demandait de confesser sa doctrine et de dire si le Coran est créé ou incréé, il s'échappait aussitôt en digressions vagues. Dès que l'on connut ses tendances hérétiques, il fut mis à l'index par toute la haute société des *fouqaha*; après sa mort, on construisit un bûcher sur lequel on brûla tous les livres et toutes les notes qu'il avait en sa possession; on n'épargna que ce qu'il

avait écrit sur des questions de fiqh (*masa'il*)<sup>(1)</sup>. On avait ainsi entièrement raison de lui.

Ces mo'tazilites isolés eurent bien moins d'influence qu'un savant de Cordoue, revenu d'Orient, Mohammed ben 'Abdallâh *ibn Masarra* (mort en 319 = 931). Celui-ci eut des élèves et il paraît avoir voulu propager sa doctrine. Les documents maghrébins qui lui donnent le nom de mo'tazilite<sup>(2)</sup> prouvent par là que leurs auteurs n'ont guère eu l'occasion d'étudier les théories qui caractérisent cette école dogmatique et que cette appellation n'est pour eux qu'un terme générique vague, applicable à tous les esprits indépendants qui résistaient aux doctrines orthodoxes. En fait, Ibn Masarra avait subi l'influence d'une théorie néoplatonicienne qui était, à cette époque, très répandue en Orient et dont la forme la plus complète est la doctrine hétérodoxe de l'Isma'iliya : elle avait pour source principale les écrits du Pseudo-Empédocle<sup>(3)</sup>, dont l'influence se retrouve aussi dans le *Fons vitæ* d'un penseur juif contemporain, Avicébron. On peut penser combien ces doctrines étaient peu conciliables avec l'Islam. Ibn Masarra, pour sa part, professait le système outré d'allégorie coranique<sup>(4)</sup> qui était alors accepté dans l'Isma'iliya ; et comme il réunissait autour de lui un grand auditoire d'élèves<sup>(5)</sup> qui partagèrent ses doctrines, l'Islam espagnol du XI<sup>e</sup> siècle fut bientôt pénétré d'un mouvement latent

---

(1) Ibn al-Faradhi, p. 120, n° 417.

(2) Voir sa biographie dans Ibn el-Faradhi, I, p. 337, n° 1202.

(3) Lire à ce sujet, D. Kaufmann, *Studien über Salomo ibn Gabirol* (Budapest, 1899), p. ii suiv.

(4) Ibn al-Faradhi, l. c. ويحرف التاويل في كثير من القرآن

(5) Quelques-uns sont nommés dans Ibn al-Faradhi n° 127, 177, 834, 1329 [وكان يعتقد مذهب ابي (sic) مسرة يدعوا اليه], 1339, tous du IV<sup>e</sup> siècle de l'hégire.



de libre pensée, qui prit le nom de *Masarriya* (1). Cette école paraît être tombée, par pur esprit d'opposition à l'Islam, dans les bizarreries les plus ridicules (2). J'ai indiqué, dans un autre travail récent, que certains adeptes de la *Masarriya* avaient pris comme orientation de la qibla celle du soleil levant au lieu de la direction de la ka'ba, et avaient reçu pour cette cause le nom de *ahl-al-tachriq* (3).

A la même époque, les écrits des *Ikhwan al-çafa* furent introduits au Maghreb, et le mouvement qui les répandit et les fit adopter est intimement lié au progrès que faisait alors la libre-pensée. En effet, à mesure que la théologie officielle renonçait plus complètement à toute recherche spéculative en matière de dogmatique, et qu'elle s'obstinait à se tenir à l'écart du courant rationaliste, les libres-penseurs perdaient tout scrupule, se libéraient de toute considération religieuse et émettaient des théories, qui approchaient tout près du point où l'on renie complètement l'Islam et où il n'y a plus aucun accommodement possible avec la religion positive. C'est alors, en effet, qu'apparut en Espagne le mouvement sceptique qui soutient le principe de l'égale valeur des preuves (*takâfou al-adilla*), et dont les adeptes repoussaient à priori la possibilité de tout savoir certain ; alors aussi on pouvait même voir s'élever, contre une orthodoxie intransigeante, des représentants de la religion universelle (*al-din al-koulli*),

---

(1) Dozy : *Geschichte der Mauren in Spanien*, II, chap. 13.

(2) Cf. Schreiner : *Der Kalâm*, p. 35, note 7. Il serait très désirable que l'on réunît les théories attribuées aux Masarrites dans les polémiques dirigées contre eux. On pourra alors seulement donner un tableau d'ensemble de ce mouvement.

(3) WXKM, xv (1901), p. 324, note 2.

dont nous connaissons la thèse par les réfutations d'Ibn Hazm (1).

Jusqu'au v<sup>e</sup> siècle de l'hégire l'orthodoxie et la libre-pensée n'eurent aucun point de contact; elles marchèrent parallèlement l'une à l'autre. La première ne s'occupe que de questions de fiqh, selon les *Fourou*; elle n'intervient point dans les questions de dogme; l'autre n'est que le mouvement intellectuel d'une élite et ne fait aucun effort pour s'accorder avec les conceptions de la foi orthodoxe. Elle ne combat point pour sa doctrine comme la Mo'tazila orientale ou comme la théologie conciliante des Ach'arites; elle raille volontiers, mais elle n'excommunie point les vieux croyants qui préférèrent la « religion des vieilles femmes », *din al-adjâiz* (2), à tous les bons raisonnements des intellectuels.

C'est en considérant ce mouvement d'idées que l'on peut s'expliquer ce fait que le malékisme maghrébin ne fit aucune place à l'ach'arisme jusqu'au vi<sup>e</sup> siècle de l'hégire; il laissa librement grandir auprès de lui des Aristotéliens et d'autres philosophes, bien qu'ils vinsent ouvertement saper les bases de la foi musulmane et que

---

(1) Elles ont été publiées par Schreiner in ZDMG., XLIII, p. 657-659. Cf. Dozy, *l. c.*, II, chap. 13.

(2) *عليكم بدين العجائز*. (Cf. *Rasa'il Ikhwan al-Çafa*, éd. de Bombay, IV, p. 90). On rapporte qu'al-Djouweïni aurait rétracté avant sa mort ses opinions d'autrefois, ne voulant mourir que *على ما يموت عليه عجائز نيسابور* (Aloussi p. 84). Cette « parole en l'air », qui a été transformée en un hadith et que Ghazali donne aussi, dans le *Kitab riyâd'at-al-nafs*, comme une tradition du Prophète, est l'objet d'une variante : *« عليكم بدين اهل البادية والنساء »*. « Que votre foi soit comme celle des gens du désert (c'est-à-dire des gens simples et ignorants) et des femmes. » *Misân al-ittidâl*, II, p. 359; (le nom du traditionniste, que le texte imprimé donne sous la forme *السليمانى*, doit être modifié en *الديلمى*) cp. Souyouti, *Nathr al-dourar* (Caire, 1337), p. 186.

la doctrine ach'arite eût, pour ainsi parler, construit un pont qui permettait de passer de l'orthodoxie musulmane à la pensée libre et eût émis des formules qui rentraient dans le cadre des enseignements de la religion traditionnelle.

Pour avoir une vue nette de la vie religieuse, il est utile de s'arrêter un instant devant cet étrange tableau et de rechercher, à l'époque qui nous occupe, quelles furent les conséquences qu'entraînèrent pour le commun peuple des croyants l'un et l'autre de ces mouvements de la pensée.

## V

Les gens du *kalâm* exigeaient que le vulgaire même acceptât les résultats de leurs recherches dialectiques. Il ne leur suffisait point qu'on eût la naïve et traditionnelle croyance en Dieu. C'étaient leurs formules sous lesquelles les plus simples des hommes devaient conserver en eux-mêmes les articles de la foi. Ce devait être l'obligation générale de tout *moukallaf* sans exception, c'est à dire de tout homme tenu d'obéir à la loi. Nous avons vu d'ailleurs que les Mo'tazilites considéraient comme exclusive de la foi monothéiste (*taouhid*) l'idée que le peuple se faisait des attributs de Dieu; un certain nombre d'entre eux allait jusqu'à émettre cette thèse que « quiconque n'est pas mo'tazilite, ne saurait « être Musulman (1) ».

---

(1) Voir ZDMG, LII, p. 158, note 1. Sur l'intolérance des *Moutakalimoun* en général, voir plusieurs passages de Schreiner, *Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*, p. 60, ou ZDMG, LII, p. 524, note 2.

La distinction entre ces théoriciens et les Ach'arites n'est point une question de principe, mais seulement de degré. Il est obligatoire, suivant leur doctrine aussi, que chaque Musulman se soit fait une connaissance intime de Dieu *'ala tariq al-istidlâl*, c'est à dire « au moyen du raisonnement <sup>(1)</sup> », sinon, il ne saurait être un vrai musulman. Croire à Dieu, aux prophètes et à la vie éternelle et accepter cette croyance sous sa forme traditionnelle comme un héritage que l'on reçoit avec confiance ; mais renoncer avec résignation à la possibilité de répondre par des preuves aux plus graves questions, ce n'est point, à leur sens, être un vrai croyant. Tout catéchisme rédigé dans le sens ach'arite émet cette proposition dans l'un de ses premiers paragraphes. J'en citerai un seul exemple : celui du manuel intitulé *al-fiqh al-akbar*, attribué faussement à Chafi'y et récemment imprimé. Il est dit dans le quatrième façl : « Sachez que la toute  
« première obligation absolue de tout *moukallaïf* est de  
« parvenir à la connaissance de Dieu par le moyen de la  
« spéculation et du raisonnement (*al-nazhr wal istidlâl*  
« *ilâ ma'rifat Allâh*) <sup>(2)</sup> ». Le célèbre historien Tabari, qui s'est consacré à la théologie avec autant d'ardeur qu'à l'histoire <sup>(3)</sup>, va jusqu'à enseigner que « tout  
« Musulman qui a atteint l'âge de la puberté et qui ne  
« connaît pas Dieu, avec tous ses noms et tous ses  
« attributs, par le raisonnement, est un *kâfir dont la*

---

(1) Le contraire est *السمع والاثار* : par ex., Abou Talib al-Mekki, *Qoût al-Qouloûb*, 1, p 147 : *ومنهم من يقول بالاستدلال والنظر*  
*ومنهم من قال بالسمع والاثار وقال بعضهم بالتوفيق والتسليم*

(2) Imprimé au Caire (*Matba'a adabiya*, 1900). Il serait absurde d'attribuer à l'Imam al-Chafi'y ce petit livre, qui porte des traces nombreuses de son origine ach'arite.

(3) Cf. la liste de ses œuvres théologiques in WZKM., ix, p. 362 s.

« *vie et les biens sont hors la loi* <sup>(1)</sup> ». Naturellement, ce que tous ces gens entendent par « raisonnement », ce sont toujours les méthodes qu'ils ont exposées dans leurs propres livres <sup>(2)</sup>.

Citons un fait qui montrera jusqu'où certains d'entre eux poussaient leur besoin de faire intervenir le raisonnement dans la foi. Al-Souyouti, dans l'ouvrage intitulé *al-hâwi fi-l- fatâwi*, est lancé dans une polémique contre un dogmatiste qui a soutenu la thèse suivante <sup>(3)</sup> : « l'unité « d'Allâh est fondée sur la science de la logique ; il en résulte que l'étude de cette science est un devoir personnel (*fardh 'ain*) pour tout musulman ; la connaissance « de l'unité divine (*taouhid*), pour un musulman qui ignore « les lois de la logique, est sans valeur ; au contraire, « celui qui se consacre à cette science, gagne, pour chaque lettre qu'il en étudie, une récompense égale à celle « de dix bonnes œuvres <sup>(4)</sup> ». Mais aussi c'est pour cette

---

(1) Ibn Hazm dans mes *Zahiriten*, p. 137.

(2) Averroès, *Théologie et Philosophie*, éd. M. J. Müller, p. 24, 9.

بالطرق التي وضعوها لمعرفة في كتبهم

(3) *Ithâf al-sâdat*, I, 177. Ibn Hazm (*Zahiriten*, p. 158), est très favorable à l'emploi de la logique aristotélicienne comme instrument de recherche théologique. Il a composé lui-même plusieurs ouvrages de logique, qu'il cite dans le *Milal wa nihâl*, I, fol. 7, recto : *فد طال ما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جعلناها في حدود المنطق*. Ghazâli appelle aussi la logique dans le *Mousta'afâ* : « مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلمه » l'introduction à toutes les sciences ; quiconque n'y est point versé ne peut « inspirer confiance en son savoir ». Cf. aussi *Mounqidz*, p. 10, 4 av. dern. Au VII<sup>e</sup> siècle, dans les cercles orthodoxes de Syrie, on tenait au contraire l'étude de la logique pour dangereuse. Ibn Khallikan, notice sur *Kemal al-din Mousa*, n° 757, éd. Wüstenfeld, ix, p. 24.

(4) Sur des évaluations arithmétiques de ce genre appliquées aux actes religieux, v. RHR, 1901, p. 12 s.

raison que les vieux croyants regardent la logique comme l' « antichambre de l'irréligion » (*dihliz al-koufr*)<sup>(1)</sup>.

Alors que les Ach'arites et les Mo'tazilites cherchent à attirer les masses dans le domaine de leur foi raisonnable et ne leur épargnent rien de leur dialectique, les Philosophes ont un point de vue absolument opposé. On peut dire que dans cette question les philosophes ont adopté une attitude aristocratique.

Ils sont convaincus que les études spéculatives religieuses ne valent rien pour les masses : elles ne sont faites que pour quelques cerveaux d'élite, qui peuvent se hausser jusqu'à les entendre, pour *ahl al-bourhân*, qui peuvent atteindre les hauteurs du raisonnement. Les masses constituent une quantité négligeable ; on ne doit point tourner la tête aux gens ; il ne faut point les troubler dans leur foi naïve et leurs formules traditionnelles.

Alfarâbi<sup>(2)</sup> parle de la précaution prise par le philosophe (Aristote), de ne pas prodiguer ses doctrines à tout le monde, mais, seulement, d'y initier les gens qui sont dignes de ce privilège *لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط*. Avicenne prévenait qu'on ne livrât point à la foule les vérités expliquées dans un de ses ouvrages philosophiques<sup>(3)</sup>. Les philosophes de l'Islam et ceux qui marchent sur leurs traces, semblent avoir pris comme modèle la maxime de Galien, qui ne veut point parler à *tout le monde*, mais « à de rares élus, dont chacun vaut mille et dix mille hommes de la foule. La vé-

(1) Les différents jugements sur la logique ont été réunis dans l'*Ithâf al-sâdat*, I, l. c.

(2) *Traité philosophiques*, éd. Dieterici (Leide 1890), p. 54, 6.

(3) *Le Livre des Théories et des avertissements*, éd. Forget, Leide, 1892, p. 222.

« rité, conclut-il, n'est point appelée à être saisie par le grand nombre, mais à être comprise par ceux qui raisonnent et qui dépassent le niveau commun ». C'est à ces derniers qu'il s'adresse, non à la foule (4). Ibn Tofail fait mettre en action cette manière de voir par son *Hayy ben Yaqhsan* (2). C'est en vain que celui-ci s'efforce de faire comprendre les vérités profondes de la religion aux insulaires de Açâl ; ils les repoussent et ne veulent connaître la foi que sous la forme qui leur a été transmise traditionnellement (3). Il arrive à cette conclusion, qu'il y a deux sortes d'hommes : une élite, que l'on peut admettre aux études spéculatives, et la grande tourbe des ignorants ; celle-là, qu'on la laisse aux notions transmises par les ancêtres ! « Il leur recommanda d'observer rigoureusement leurs lois traditionnelles et les prati-

(1) Ibn Haitam, dans *Ibn Abi Oucéibia*, éd. Aug. Müller, II, p. 96. Comparez les derniers mots de l'introduction de Maimouni au *Dalâlat el-hâirîn*.

(2) *Hayy ben Yaqdhân*, roman philosophique d'Ibn Thofail, publié par Léon Gauthier.

(3) من طريق الرجال (texte p. 115, l. 5). Je m'écarte, pour l'explication de cette expression, de la traduction de M. Gauthier : « à la façon de tous les hommes » (trad. p. 113, 14). Je crois que, par رجال, il faut entendre ici les autorités ; il faudrait donc traduire mot à mot : « par la voie des autorités ». L'expression se trouve dans un précepte attribué à 'Ali : لا تعرفوا الحق بالرجال اعرفوا الحق : 'Ali. Ghazâli cite très fréquemment ce précepte, par ex. *Ihya*, I, p. 22, 19 ; *ibid.*, p. 52, 21 *واعلم ان من عرف الحق بالرجال حاربي وهذه عادة ضعيفي : العقول يعرفون الحق بالرجال لا الرجال بالحق والعافل يفتدى بسيد العفلاء رضى الله عنه حيث قال لا تعرفوا الخ* « C'est la coutume de ceux qui ont l'intelligence faible, de ne connaître la vérité que par (l'estime en laquelle ils ont) les hommes (qui la leur communiquent), au lieu d'apprécier les hommes selon la vérité (qu'ils expriment). Le sage se laisse conduire par le précepte du prince des sages ('Ali), qui a dit : Tu ne connaîtras point la vérité par les hommes ; connais la vérité, alors tu connaîtras aussi les hommes. »

« ques extérieures, de se mêler le moins possible des  
« choses qui ne les regardaient pas<sup>(1)</sup>, de croire sans  
« résistance aux vérités obscures, de se détourner des  
« hérésies.... d'imiter les vertueux ancêtres et de fuir  
« les nouveautés. <sup>(2)</sup> »

Cette attitude, nous le voyons, pouvait tranquilliser les théologiens orthodoxes ; ils n'avaient point à craindre que, de ce côté, on vint arracher leur troupeau à la naïve croyance des *Hachwiya*. Mais il y a mieux encore : les philosophes se déchainaient contre les Ach'arites, qui cherchent à étendre leur action au commun peuple et à faire adopter par les masses leur exégèse rationaliste du Coran (*tawilât*). C'est ce que démontrent les petits traités philosophiques d'Averroès, où il déclare, sous ce rapport, la guerre aux Ach'arites. Le philosophe prend pour point de départ de ses démonstrations cette idée, qu'il est condamnable et préjudiciable aux intérêts de la religion d'ôter le sens extérieur des textes (*zahir*) au vulgaire, inapte à fonder une thèse philosophique sur des preuves, et de lui mettre le *tawil* dans la bouche<sup>(3)</sup>. Ce serait, selon lui, un procédé tout à fait condamnable de rendre populaires les principes de la philosophie religieuse<sup>(4)</sup>. Il gourmande al-Ach'ari et les adhérents de son système qui suivent une voie opposée ; il considère leur manière d'argumenter comme sophistique, superficielle<sup>(5)</sup>, ridicule, pour tout

---

(1) C'est le précepte sous lequel l'orthodoxie interdit les recherches spéculatives : *تَرَى مَا لَا يَعْنيهِ*

(2) *Hayy ben Yaqdhan*, l. c. p. 115 ; cf. L. Gauthier, la *Philosophie musulmane*, p. 71.

(3) *Philosophie et Théologie* d'Averroès, éd. M. J. Müller, p. 77, 5 suiv.

(4) *Ibid.*, p. 79, 13 et un nombre d'autres passages.

(5) *Ibid.*, p. 24, 6 ; 88, 6 et autres.



homme compétent et réfléchi<sup>(1)</sup>. Elle ne saurait convenir ni à la philosophie ni à la religion<sup>(2)</sup>. Averroès accuse les Ach'arites d'avoir, par leur conduite, amené la corruption du sentiment religieux et mis le désordre dans les idées religieuses ; il ne leur épargne point l'épithète de *kâfiroun*<sup>(3)</sup>. Il estime leur exégèse par les *tawilât* sans valeur, dangereuse même en général et impropre à rapprocher les hommes de la vérité. Elle est en même temps la cause première de toutes les hérésies consécutives<sup>(4)</sup>. Elle a introduit dans la religion des idées nouvelles. « Dans la loi divine, on ne saurait trouver la « moindre trace que la volonté de Dieu soit éternelle « ou qu'elle se soit manifestée à un certain moment. « Ceux qui ont inventé de telles nuances de doctrine « vont à l'encontre du sens littéral de la loi ; ils n'appar- « tiennent pas à ceux qui trouvent le salut dans l'obser- « vation textuelle de la loi ; ils ne sont point non plus de « ceux-là qui ont monté les degrés de la certitude et « atteint leur salut en conquérant la certitude. Ils ne sont « donc ni parmi les sages ni parmi la foule croyante. Ils « sont bien plutôt de ces gens au cœur desquels règnent « le trouble et la maladie ; car ils expriment par leur « parole extérieure des choses qui vont à l'encontre de « leur parole intérieure. »

Les lecteurs de l'œuvre magistrale de Renan, « Averroès et l'Averroïsme », ont appris comment a pu naître, de ce dualisme des philosophes, la théorie averroïste combattue par les dogmatistes, sur le caractère d'indif-

---

(1) *Ibid.*, p. 77, 6.

(2) *Ibid.*, p. 41, 6 et passim.

(3) *Ibid.*, p. 24, 10 ; 144, 10.

(4) *Ibid.*, p. 25, 4 av. dern.

férence réciproque de la religion et de la philosophie : *Multa esse vera secundum fidem, quæ tamen falsa sunt secundum philosophiam* (1). La philosophie indépendante des vérités de la religion révélée, va son propre chemin ; elle ne dérange point la foi ; mais elle n'accepte point, non plus, d'être son *ancilla*, contrainte de se laisser diriger par elle.

Ainsi, au Maghreb, les grands philosophes agirent à l'écart, loin de la foi des masses ; du moment où ils laissaient intact le domaine de la loi religieuse, ils n'entamaient point le cercle de la foi populaire. Que faisaient au peuple toutes ces distinctions subtiles qui établissaient le contraste entre la philosophie pure et la scolastique des *Moutakallimoun* ; que lui importait que l'on définit Allah « l'être dont l'existence est nécessaire », en opposition avec la créature dont l'existence n'est que possible, ou qu'on l'appelât le « premier moteur » ; que l'on considérât la création du monde comme le résultat d'un enchaînement de causalités ou comme celui d'une volonté existant de toute éternité ; que l'on se représentât les attributs de Dieu d'une façon positive ou négative ; que l'on attribuât aux privations une existence réelle ou non ; que l'on admit comme un postulat l'existence d'un espace vide où, dans l'atmosphère ambiante, les atomes sont en mouvement, ou qu'on repoussât cette manière de voir ; que l'on considérât chacun des actes de l'homme comme un accident qui se reproduit en chaque parcelle du temps, ou qu'on le définit le résultat d'une capacité spéciale à l'action, créée par Dieu ?

---

(1) Cf. Maywald : *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit*. Berlin, 1871.

Les philosophes aristotéliens n'importunaient point par de semblables arguties leurs concitoyens, dont le plus grand nombre leur apparaissait « au même degré d'intelligence que la simple brute<sup>(1)</sup> ». Leur conception sensualiste et anthropomorphique de Dieu n'en pouvait souffrir aucune atteinte. « A chaque espèce d'activité « correspondent d'autres gens » — « Dieu donne son « assistance à chacun dans la sphère d'action pour la- « laquelle il a été créé »<sup>(2)</sup>. Mais le commun peuple n'a point été créé pour les spéculations de l'esprit.

Il faut lire d'un bout à l'autre l'exposé d'Averroès contre l'attitude des Ach'arites<sup>(3)</sup> pour comprendre à fond d'où venait la tolérance relative des théologiens malékites à l'égard des philosophes, alors que la méthode ach'arite leur était un épouvantail. C'est que, pour le philosophe, les *Hachwiya* étaient des êtres indifférents, auxquels ils ne touchaient point; pour l'Ach'arite conséquent avec sa doctrine, c'étaient des *mouchrikôûn*, incapables de comprendre la vraie foi, le vrai *taouhid*.

Et Ibn Toumert, revenu d'Orient, voulait être un de ces ach'arites conséquents. Lui qui, en matière de législation pratique, n'accordait d'autorité qu'à la tradition (*sam'*), et n'admettait, sur ces questions, aucune inter-

---

(1) *Hayy ben Yaqdhan*, éd. Gauthier, p. 116, 15.

(2) كل ميسر ما خلق له. La tradition (Tirmidi, II, p. 19), que cite ici Ibn Tofail (p. 116, pénult.) est utilisée aussi par Ibn Sinâ, éd. Forget, p. 207, 6, au cours d'une discussion analogue contre les détracteurs de la philosophie.

(3) Pour être complet, nous pouvons noter encore ici que Maimonide, qui, comme ses précurseurs musulmans, combat la méthode des Moutakallimoun, émet également l'idée que la foule ne saurait être initiée aux spéculations de la dialectique et que les principes de la foi doivent lui être transmis dans les formes *traditionnelles*. L'exposé de cette doctrine fait l'objet du *Dalâlât al-hâïrin*, I, chap. 33-34. Déjà Jehouda ha-Lewi (Khazari, V, chap. 21) s'était prononcé

vention de la spéculation, s'était, d'autre part, approprié la thèse des théologiens d'Orient, suivant laquelle les questions de *confession* de la foi doivent être mises hors du cercle du savoir traditionnel. « C'est au « moyen de la raison que l'on atteint la foi en l'unité et « l'immatérialité de Dieu <sup>(1)</sup>. » Il pousse ses idées aussi loin que les adeptes extrêmes du *kalâm*; selon lui, la conception toute intellectuelle de Dieu, acquise par la raison, est un article de foi absolu, obligatoire pour tout le monde; il veut exterminer par le fer et le feu les idées traditionnelles des Hachwiya; les deux 'aqidas qu'il a composées dans ce but, il ne se contente point de les donner aux gens qui pensent, comme des principes religieux, obligatoires d'une façon générale, mais il veut les inculquer, au même titre, aux plus grossiers laboureurs kabyles. D'où ses deux 'aqidas symboliques : l'une qui se maintient dans une terminologie tout à fait abstraite, l'*'aqidat al-taouhid* (*Œuvres*, p. 240, ss.) et la *mourchida*, d'une allure un peu plus populaire. La forme de cette dernière n'est pas entièrement conservée dans le présent ouvrage; l'auteur de ces pages a eu la chance de retrouver le texte plus complet dans un manuscrit de Berlin et de le publier <sup>(2)</sup>. A ces principes de la foi se rattache celui de la croyance à l'imamat, d'où les adeptes d'Ibn Toumert et tous ceux qui lui seront amenés par la force du sabre devront tirer la conviction que le mahdi

---

contre les idées des Karaites (pris là comme expression générique de gens du Kalâm), qui appuyaient sur des passages de la Bible, tels que 1 chron. xxviii, 9, leur théorie du caractère obligatoire de la *connaissance* de Dieu comme échelon pour parvenir au *service* de Dieu.

(1) Œuvres, p. 47, 11 suiv.

(2) ZDMG, XLIV, p. 168.

est incarné en sa personne<sup>(1)</sup>. Toutes ces formules religieuses sont conçues dans le langage technique de l'école des dogmatiques, et leur obscurité pour des intelligences communes est attestée encore par le fait qu'Averroès trouva nécessaire de se décider à composer un commentaire sur le taouhid<sup>(2)</sup>; et pourtant on avait créé ces formules pour qu'elles fussent répandues parmi les plus ignorants des hommes, que l'on contraignait de les savoir *ad unguem*<sup>(3)</sup>.

Averroès qui, comme nous l'avons vu, n'était point disposé à vulgariser les subtilités dogmatiques, vivait dans l'empire des Almohades au temps de leur splendeur, et il apprécie pourtant leur rôle en disant que, grâce à eux « le commun peuple fut amené à la connaissance de Dieu par une route moyenne, qui s'élevait au-dessus du fossé de l'imitation machinale, sans approcher du tourbillon des *moutakallimoun*; ils ont montré à l'élite des musulmans la nécessité de s'adonner entièrement à la spéculation pour pénétrer les principes de la religion<sup>(4)</sup> ».

Averroès, cependant, n'a point reproduit là exactement la pensée et les intentions d'Ibn Toumert; il y a introduit son habituelle antithèse des *'aouamm* et des *khawaçç*. Dans les idées de l'acharisme intransigeant, auquel

---

(1) On trouvera dans ZDMG, xli, p. 78, les indications sur les rapports de ces 'Aqidas entre elles et leurs différentes appellations, ainsi que la traduction que j'en ai donnée, *ibid.*, p. 110-116.

(2) Renan, *Averroès et l'Averroïsme* (3<sup>e</sup> éd.), p. 73.

(3) Longtemps après la chute des Almohades, cela se conservait ainsi à Tinmel, dans l'îlot almohade isolé près du tombeau du mahdi. Nous l'apprenons d'après un renseignement de Léon l'Africain, auquel renvoie ZDMG, xli, p. 75, note 3.

(4) *Philosophie et Théologie*, éd. M. J. Müller, p. 26.

avait adhéré Ibn Toumert, cette antithèse n'apparaissait nulle part, à propos de l'acquisition des connaissances dogmatiques. Ibn Toumert appartenait bien plutôt à cette catégorie de gens qu'Averroès, dans le même traité, a atteints et poursuivis de ses sarcasmes les plus violents, c'est à dire ceux qui apportent leur *tawilât* à la foule des *'aouâmm* et qui en font une condition *sine quâ non* de la foi musulmane.

A ses yeux, la situation religieuse antérieure du Maghreb n'était point le vrai Islam, car elle était en contradiction avec la formule spiritualiste de l'unité divine. On n'est *mouwahhid* qu'en suivant la formule du credo qu'il a créé. En présence de cette rudesse intolérante, on comprend s'ils ont vu juste, ceux qui lui attribuent des tendances mo'tazilites<sup>(1)</sup>.

C'est ici que s'impose la question de savoir si Ibn Toumert, en dirigeant ainsi son enseignement et son action, se laisse guider par les doctrines émises par Ghazâli. Quiconque a lu quelque peu les écrits que le maître a composés à une époque qui, seule, doit entrer ici en ligne de compte, répondra résolument à cette question par la négative. Bien plus, l'attitude fanatique qu'Ibn Toumert conserva dans les questions de dogmes, prouve, à elle seule, qu'il ne ressentit jamais l'influence personnelle de Ghazâli : ce n'est point la manière douce et conciliante du Maître, ses tendances pleines d'égards pour la foi traditionnelle et bien éloignées des allures tracassières que l'on retrouve dans la conduite de l'agitateur maçmoudien. Si Ghazâli avait assez vécu pour suivre la carrière d'Ibn Toumert et qu'on lui eût demandé de

---

(1) Voir plus haut, p. 62.

donner sur elle son avis dans une *fetwa*, lui qui voyait dans la religion le produit de l'expérience intime des âmes, la manifestation de la vie intuitive des âmes, et qui n'y attachait de prix qu'à cette condition<sup>(1)</sup>, aurait fulminé un arrêt de réprobation contre l'œuvre dogmatique de son prétendu disciple. Rien ne méritait moins l'approbation de Ghazâli que cette introduction forcée des *tawilât* dans les rangs inférieurs d'un peuple grossier. En maints passages de la « Renaissance »<sup>(2)</sup>, on voit qu'il se préoccupe du tort que l'on fait au peuple en lui livrant une nourriture spirituelle mal adaptée à sa maturité intellectuelle. Qu'on lui laisse suivre la naïve croyance des *salaf* et considérer l'immatérialité de Dieu comme un axiome, et qu'on ne trouble pas la paix bienheureuse de sa foi en lui montrant les théories adverses et en le jetant dans de brutales polémiques et dans une indigeste dialectique. Les preuves que fournit le Coran lui-même, suffisent pleinement à mettre l'existence et l'unité de Dieu à la portée de tous les hommes. Ce que les dialecticiens du *kalâm* y ajoutent, n'est que querelles de sectes et vain bavardage<sup>(3)</sup>. Le *kalâm* doit être tout au plus souffert comme un mal nécessaire. Sa seule utilité consisterait en ceci, qu'il pourrait fournir des armes dialectiques pour combattre les doctrines hérétiques. Pour les esprits qui s'appuient sur le sentiment religieux, le *kalâm* n'est d'aucune aide pour la connaissance de Dieu, de ses attributs et de sa puissance; il est bien plutôt un rideau de séparation (*hidjâb*), un obs-

---

(1) Voir T. J. de Boer : *Geschichte der Philosophie in Islam*, Stuttgart, 1901, p. 149.

(2) Cf. surtout un chapitre spécial à la fin du *Kitab. âfât al-lisân*.

(3) *Ihya*, I, p. 21.

tacle qui rend impossible d'atteindre à la vraie connaissance<sup>(1)</sup>. C'est ce qu'il faut au moins épargner au peuple ; qu'on le laisse à son métier (*an youkhla wa hirfatahou*). Le seul résultat que l'on puisse obtenir en introduisant l'interprétation du sens extérieur (*tawilât al-zahir*), parmi le peuple, c'est de l'arracher violemment à sa sphère intellectuelle, sans l'élever jusqu'à la sphère supérieure des *khawaçç* ; on amène ainsi une démoralisation complète. Il faut expliquer aux *‘aouâmm* les prescriptions des cérémonies et les règles morales, leur rendre le paradis désirable et l'enfer effroyable ; mais on ne doit point surtout faire pénétrer dans leur âme des explications dialectiques qui y éveilleraient le doute. En résumé, que l'on n'ouvre point au peuple les portes de la recherche ; car on le détournerait ainsi des métiers manuels<sup>(2)</sup>.

Ghazâli a consacré un traité spécial à la défense de ces idées : c'est l'*Ildjâm al-‘awâmm ‘an*<sup>(3)</sup> *‘ilm al-kalâm*<sup>(4)</sup>, où il développe systématiquement, en pédagogue avisé, la discipline qu'il convient d'appliquer au peuple ; et c'est une apologie du point de vue de Malik ben Anas et des salaf. Dans d'autres ouvrages, il expose sans ambages sa conviction que la connaissance philosophique des choses religieuses ne doit point être livrée en pâture au vulgaire (*‘aouâmm*). Il fait rentrer la doctrine de l'immatérialité de l'âme elle-même dans le cercle des con-

---

(1) *Ihya*, I, p. 22.

(2) *Ibid.*, p. 58, par. 7.

(3) Dans plusieurs manuscrits on lit : *‘an al-chaouzh fi ‘ilm al-kalâm* ; comp. Göttinger Gel. Anzeigen, 1899, p. 465, infra.

(4) Premier volume de l'édition complète du Caire : *Meiméniya*, 1309.



naïssances qui doivent être réservées aux *khawaçç*, et il saisit cette occasion pour donner une classification détaillée des croyants, suivant leurs tendances matérialistes ou spiritualistes (1).

## VI

Si, en énumérant les motifs qui dirigèrent la conduite d'Ibn Toumert dans l'accomplissement de sa mission, nous avons voulu respecter l'ordre chronologique, nous aurions dû ne placer qu'en seconde ligne ses réformes dans le domaine du *fiqh* et de la religion.

Avant qu'il n'ait attiré l'attention sur lui, comme *réformateur des principes théologiques*, il avait remué en effet son entourage immédiat et les cercles même de la cour des Almoravides, en se posant en *censeur des mœurs publiques*, et soulevé à ce titre une certaine agitation. Les commencements de sa mission furent consacrés, en effet, à la critique pratique des mœurs régnantes, qu'il poursuivait en qualité de *amir bi'l-ma'rouf nahin 'an al-mounkar*, c'est à dire comme « celui qui ordonne « de faire les choses reconnues bonnes et qui empêche « de faire celles qui sont condamnables (2). »

Nous nous trouvons là en présence d'une conception

(1) Dans le traité : *Al-Madhnoun al-çaghîr*, p. 6, 1 : الكرامية والمحنبلية ومن كانت العامية اغلب عليه... وقد ترفى عن هذه العامية الأشعرية المعتزلة... لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء

(2) *Biographies*, p. 22, 10 ; 40, 12 ; 55, 3 av. dern.

religieuse particulière à l'islam (4), suivant laquelle la responsabilité réciproque des membres de la communauté musulmane va si loin que « quiconque parmi vous « voit quelque chose de répréhensible, doit le changer « avec la main ; s'il n'est point capable de le faire ainsi, « qu'il le fasse par la langue ; si cela encore lui est impos- « sible, qu'il le fasse avec le cœur : c'est le minimum de « la religion (2) ». On tire cette doctrine de ces mots du « Coran : Vous êtes la meilleure des communautés qui ait « été créée parmi les hommes ; vous ordonnez ce qui est « reconnu bon et vous empêchez ce qui est condam- « nable(3) ». On fit de ces éloges une qualité permanente de tout musulman consciencieux, et cela jusqu'à la fin des temps. Ce serait donc le devoir de tout musulman d'intervenir dès qu'il se trouve en présence de quelque chose qui est contraire à la loi religieuse, et d'éloigner *avec la main* la pierre du scandale ; est-il trop faible, il doit employer sa langue comme arme de combat ; il doit, sans que rien l'arrête, prêcher, tonner, soulever l'agitation ; est-il encore trop faible pour agir ainsi, il doit protester intérieurement contre le mal triomphant et appeler sur les mauvaises gens et les mauvaises mœurs la punition divine. On a fait de cette obligation l'une des lois fondamentales de l'islam, et Ghazali en fait découler toute l'institution du prophétisme, et même le maintien du bon ordre moral dans le monde(4). Nous avons vu

---

(1) Nous indiquerons seulement la parenté qui existe entre ce point de vue et la formule juive : מִי שִׁישׁ בִּידוֹ לְמוֹחַת וַיִּנּוֹ מוֹחָהּ וְכוּ' Bab. Talm. Sabbath, 54 b.

(2) *Çahih de Mouslim*, I, p. 136, *Abou Darwoud*, I, p. 113.

(3) Sourat III, v. 106.

(4) *Ihya* II, p. 283 : الأمر بالمعروف إليه هو القطب الأعظم في الدين

plus haut que c'était dans le système des Mo'tazilites, l'un des cinq principes fondamentaux de l'instruction religieuse, une condition *sine quâ non* (1). C'est tout naturellement le représentant de la puissance de l'Etat qui, en première ligne, doit appliquer cette loi, c'est à dire empêcher et repousser *biyadihi*, par son action effective, tout ce qui, dans sa sphère d'influence, lui paraîtra contraire à la loi; ou *bilisanihi*, par une admonestation verbale, qui, selon les circonstances, atteindra, sous une forme plus ou moins âpre, ceux qui ont commis des infractions à la loi.

Il y a là une frappante analogie avec l'institution chinoise de la juridiction des mœurs, le Tu-Kha-Yüan, qui, indépendamment des officiers de la police proprement dite, exerce la censure des mœurs publiques. L'empereur est considéré comme le censeur suprême. Les censeurs ont le droit et le devoir de critiquer aussi bien les actes de tous les fonctionnaires de l'empire, que toute action inconvenante. Ils doivent donner leur avis sur les actes de l'empereur lui-même et sur les faits répréhensibles qui se passent à la cour.

Dans l'Islam, l'institution de la *hisba* et la création du *mouhtasib* eurent pour raison d'être le devoir de l'Etat de veiller au *taghyir al-mounkar* (2). Mais ce devoir n'incombe point seulement à l'Etat; il s'impose aussi à chacun des musulmans, comme une conséquence de leur responsabilité réciproque. Quiconque a la force de supprimer le mal et manque à ce devoir est coupable devant Dieu (3). Le remplir est, d'autre part, un mérite

---

(1) Masoudi: *Prairies d'or*, éd. Paris, vi, p. 23.

(2) Mâwerdi: *Constitutionnes politicae*, éd. Enger, p. 404 suiv.

(3) *Ihya*, II, p. 285 ان الله تعالى يعذب الخاصة بذنوب العامة

en comparaison duquel le djihad est « comme un léger « souffle de vent sur la mer agitée (1) ».

Un grand nombre de menus faits qui se rapportent soit à la haute politique de l'Islam, soit à la vie de la petite bourgeoisie musulmane, trouve leur explication : 1° dans le sérieux avec lequel les fanatiques ont toujours considéré le *taghyir al-mounkar* ; 2° dans l'occasion propice que l'appel à un devoir aussi haut fournissait, comme un prétexte, à toutes les agitations.

Un homme aussi porté vers la douceur et l'indulgence que Ghazâli enseigne que le vrai croyant qui soupçonne dans une maison la présence d'instruments de musique, de pièces de vin ou d'autres choses interdites par la loi, doit y pénétrer et briser ces objets scandaleux (2). A l'époque où Baghdad versait à la fois dans les excès du luxe et dans ceux du rationalisme, les fanatiques trouvaient à chaque instant un prétexte pour s'introduire dans les maisons, afin d'y pratiquer des perquisitions et de confisquer les objets suspects. Ils se considéraient comme jouant, par dessus la tête des gouvernants, le rôle tout qualifié de police céleste, et le khalife était trop faible pour refréner leurs excès et les faire rentrer dans de justes limites (3).

---

حتى يرى المنكرين بين اظهروهم وهم فادرون على ان ينكروه  
فلا ينكروه

(1) *Ibid.* وما جميع اعمال البر والاجتهاد في سبيل الله عند الامر  
بالمعروف والنهي عن المنكر الا كنبذة في بحر لحي  
كصفة في بحر جرار : V. p. 303

(2) *Ihya*, II, p. 302.

(3) Ibn al-Athir : *Tarikh*, à l'année 323, première éd. de Boulaq, VIII, p. 107.

Ces tendances expliquent comment le philosophe Ibn Sina recommande « à celui qui connaît vraiment Dieu « (*al-ʿarif*), de ne point se mêler de commérage ni d'espionnage ; s'il est témoin d'une chose répréhensible « (*mounkar*), il ne devra point se laisser entraîner par « l'ardeur de son zèle, mais demander à la douceur et à « l'amour de l'inspirer dans l'accomplissement de son « devoir <sup>(1)</sup> ».

D'ailleurs, l'importance et la gravité de l'acte sont ici peu de chose. L'homme pieux aura toujours pour but d'être, dans sa petite sphère, un *āmīr bil-maʿrouf nāhin ʿan il-mounkar*, et d'y détruire le mal. Les circonstances en fournissent des occasions constantes, car la vie et la situation réelle de la société musulmane, depuis ses débuts jusqu'à nos jours, ont été sans cesse en contradiction avec les lois idéales enseignées par les théologiens. Pour ne citer qu'un exemple, quel admirable champ d'action avait l'*āmīr bil-maʿrouf*, qui aurait voulu se donner seulement pour tâche de veiller à l'interdiction des arts plastiques (*tahrīm al-taḥwīr*), prescrite, il est vrai, mais jamais observée dans l'Islam ? Dans la pratique, en effet, l'interdiction des figures dans l'ornementation des bains a toujours été regardée comme légale, et un cādi même parle de dessins érotiques tracés en mosaïque dans les cabines de bains à Bagdad, comme d'une chose sans importance <sup>(2)</sup>. Il en fut constamment ainsi, et la meilleure preuve qu'on en puisse donner, c'est que le pieux khalife ʿOmar II put précisément jouer son rôle d'*āmīr bil-maʿrouf* en pour-

---

(1) *Livre des théories et des avertissements*, éd. Forget, p. 205 infra.

(2) *Matāliʿ al-houdūr fi manāzil al-souroūr*, II, p. 8.

chassant les représentations figurées qui ornaient les établissements de bains<sup>(1)</sup>. Des gens pieux saisissent toutes les occasions de protester contre le mépris avec lequel, dans la vie ordinaire, on traite l'interdiction des images ; ils s'efforcent de rendre leur place aux lois ignorées.

Ce type d'activité est représenté à Bagdad, au v<sup>e</sup> siècle de l'hégire, par un pieux ascète, nommé Ahmed al-'Oulbi, qui mourut à l'Arafa, d'une chute de chameau, en 503=1109. Ce saint *shahid* était de ceux qui tiennent à honneur de gagner leur pain quotidien par le travail de leurs mains. Il était habile à faire sur les murs des applications de gypse, et ce talent lui procurait du travail dans les maisons les plus riches et les plus considérables de Bagdad. Il fut, un jour, appelé pour un travail de ce genre dans la maison d'un sultan, « contre son gré », car les gens pieux évitent tout contact avec les gouvernants. Il saisit cette occasion pour briser toutes les images qu'il put trouver dans la salle où il travaillait. On se mit en colère, mais le pieux maçon donna pour excuse que ce qu'il avait détruit était *mounkar* ; il n'avait fait que son devoir de musulman. Le sultan pardonna avec bienveillance au pieux fanatique. On ne pouvait inquiéter cet homme, qui était de l'école d'Ibn al-Ferra. « Mais aussi, « qu'on ne le rappelle jamais au palais ! » Et depuis ce jour le pieux Ahmed abandonna son honorable métier<sup>(2)</sup>.

---

(1) Ibn Djaouzi : *Manâqib 'Omar*, éd. Becker, Leipzig, 1899, p. 46, dern. l.

(2) Ahmed Ibn Redjeb : *Tabaqât al-Hanâbila*, man. de la Biblioth. de l'Univ. de Leipzig. DC, n° 375, fol. 23 a. وذكر ابو الحسين ان سبب تركه لصناعته انه دخل مرة مع الصناع الى بعض دور السلاطين مكرها وكان فيها صور من الاسبيداج مجسمة فلما

Pour comprendre entièrement cette conception religieuse, il n'est point sans intérêt de savoir sous quel point de vue cette obligation est considérée dans l'Islam. Elle ne se présente point comme la conséquence d'un besoin moral intime, mais; au premier chef, comme l'accomplissement d'un devoir légal, comme un acte religieux d'ordre pratique, tel que la prière ou le *hadjdj*. Dans les *Djawâhir al-Qorân*, de Ghazâli, il est traité de *al amr bil ma'rouf wal nahy 'an al-mounkar* dans le chapitre *في الاعمال الظاهرة*, comme d'un devoir tout extérieur<sup>(1)</sup>; ce n'est que dans l'*Ihyâ* et la *Kîmiyâ al-sa'âda*, qu'il en est parlé dans un chapitre consacré à l'éthique des rapports sociaux, l'un dans le neuvième paragraphe du *ربع العادات*, l'autre dans le chapitre des *معاملات* correspondant au précédent. D'après les idées courantes, cet acte n'est qu'une sorte de fonction rituelle; il est du domaine de l'*opus operatum*. On peut penser quelle importance acquiert ici la bigoterie: pour « se rapprocher de Dieu par l'action pieuse ». Son intensité doit croître; elle doit voir sa force grandir en raison même de l'élan de cette bigoterie. L'exemple suivant est, sous ce rapport, bien caractéristique.

Dans la province de Guilan, il était d'usage, au XIII<sup>e</sup> siècle, que les fouqaha vinssent demander chaque année au prince l'autorisation d'exercer l'*amr bil-ma'rouf*. Dès qu'ils l'avaient obtenu, ils se retiraient, empoignaient

---

خلا كسرهما كلها فاستعظموا ذلك فقال هذا منكروا لله امر بكسرة  
فانتهى امره الى السلطان وفيه له هذا رجل صالح مشهور  
بالديانة وهو من اصحاب ابن الجراء فقال يخرج ولا يكلم ولا يقال  
له شيء يضييق به صدره ولا يرجع يجاء به الى عندنا

(1) Gosche : *Über Ghazzâlîs Leben und Werke*, note 15.

dans la rue le premier passant venu et lui donnaient cent coups de bâton. Si la pauvre victime faisait mille serments qu'elle ne buvait pas de vin, qu'elle ne faisait rien de mal et qu'elle ne méritait point de coups, le faqih lui demandait sa profession, et si l'autre lui répondait, par exemple, qu'il était marchand de légumes : « Très bien, lui disait le faqih. Tu as donc une balance « et elle est sûrement fausse <sup>(1)</sup> ». L'*amr bil-ma'rouf* est donc simplement ici une sorte de prestation, revenant à époques fixes.

Quand il est impossible d'agir par une mainmise effective sur la chose condamnable, on doit, pour en obtenir la suppression, recourir à l'effort de la langue. C'est le mode d'action que pratiquèrent les hommes pieux « qui, « pour l'amour de Dieu, ne se laissent point atteindre par le « blâme de ceux qui blâment (لا ياخذهم في الله لومة لائم) », se mettent, sans hésitation et sans crainte, en travers des desseins des puissants de ce monde, pour les châtier du fouet de la parole et pour leur apprendre à fuir le mal qu'ils ont fait naître ou dont ils souffrent seulement l'existence. A cette catégorie appartiennent les Savonnettes de l'Islam, qui, à l'époque de la dynastie omeyyade, furent si fort à charge aux Khalifes et aux Puissants par leurs remontrances publiques; gens de l'espèce de Hasan Baçri et de Sa'ïd ben al-Mousayyab et de beaucoup d'autres, que les gens au pouvoir appelaient par dérision de pieux imbéciles, mais que l'on ne pouvait empêcher de regarder en face la prison et la mort et de suivre le devoir qu'ils s'étaient tracé, c'est à dire de lutter contre les puissants de la terre, « d'ordonner le

---

(1) *Qazwini*, éd. Wüstenfeld, II, p. 237.



« bien et de détourner du mal<sup>(1)</sup> ». S'il leur arrivait malheur ainsi, ils avaient, pour se consoler, la parole d'un hadith, selon lequel « le plus illustre martyr de ma communauté sera l'homme qui se lèvera contre un Imam injuste et paiera de sa tête sa pieuse témérité. Un pareil martyr a sa place au paradis entre Hamza et Dja'far<sup>(2)</sup> ».

Les littératures de l'Islam ont la spécialité de peindre ces rencontres de pieux personnages avec les khalifes, les sultans et les puissants de ce monde (*al dounya*). Les textes de ces remontrances sont, dans la plupart des cas, inventés de toutes pièces, mais le fait même appartient certainement à l'histoire réelle. La composition de ces sermons est l'un des thèmes favoris des livres d'*adab*. Il y a d'ailleurs des ouvrages spéciaux composés sur cette matière à toutes les époques. Le recueil le plus ancien de ce genre qui existe dans la littérature musulmane, est le *Mawâ'iz al Khoulafâ*, d'Aboû Bekr Ibn Abi-l-Dounyâ (mort en 281-894); l'auteur était précepteur du futur khalife 'abbaside al-Mouktafi. De nombreux faits semblables sont racontés par Aboû Nou'eim (mort en 430-1038), dans son livre *Hilyat al-aouliyâ*, et les documents antérieurs ont été réunis par le célèbre prédicateur hanbalite, du XIII<sup>e</sup> siècle, Ibn al-Djaouzi (mort en 597-1200), dans son livre intitulé *Housn al-souloûk fi mawâ'iz al-mouloûk*<sup>(3)</sup>.

Cette formule a fourni à de pieux enthousiastes et à des fanatiques un prétexte pour exciter les masses à critiquer la situation religieuse dans laquelle se trouvaient

---

(1) *Muhammedan. Studien*, II, p. 32. — ZDMG, LIII, p. 650, note 3.

(2) Ghazâli : *Ihya*, II, p. 287 infra.

(3) V. sur la littérature de ce sujet, *Ithaf-al-sâdat*, VII, p. 88.

les classes inférieures et supérieures de la société. Ibn Batouta en fournit un exemple typique. Au VIII<sup>e</sup> siècle (milieu du XIV<sup>e</sup>), un pieux fanatique réunit à Hérat toute une bande d'adeptes : « dès que ces individus apprennent un acte défendu par la loi, lors même qu'il « avait été commis par le roi, ils le réformaient ». Un jour ils assiégèrent, au nombre de six mille hommes, le palais du souverain, sous le prétexte de mettre fin à des infractions religieuses, et ils ne se calmèrent que quand le prince, qui avait bu du vin, eût reçu la fustigation exigée par la loi (*hadd*)<sup>(1)</sup>.

De là il n'y a qu'un pas à faire pour atteindre à cette sorte de *taghyir al-mounkar*, qui servit de cause ou de prétexte à des bouleversements politiques. La religion enseigne bien au musulman de ne point prendre l'épée pour attaquer un mauvais gouvernement. On doit souffrir patiemment, s'abstenir de tout contact avec la vie publique et croire que Dieu changera les choses pour le salut de l'Islam. Cette règle de conduite est tracée par une série de traditions, dont j'ai donné ailleurs un exposé d'ensemble<sup>(2)</sup>. L'obligation de *l'amr bil-ma'rrouf* est ainsi liée à la condition suivante : « mais il n'est « point conforme à la sounna que l'on tire l'épée contre « des musulmans<sup>(3)</sup> ».

Mais l'histoire de l'Islam nous offre un tout autre tableau. Déjà, 'Abd al-Rahmân ben Abi Leyla, excitant

---

(1) Ibn Batoûtah, *Voyages*, éd. de Paris, III, p. 69-70.

(2) *Muhammedan. Studien*, II, p. 94 suiv.

(3) Al Dzahabi, *Mizân al-i'tidâl*, I, p. 185, s. v. Habib ben Khâlid :  
عن زيد بن وهب سالت حذيفة عن الامر بالمعروف قال انه  
حسن لكن ليس من السنة ان يخرج على المسلمين بالسيب

les « lecteurs du Coran » au combat contre les Omayyades (83 hég.) invoque cette sentence, qu'il prétend avoir entendue de la bouche même d'« Ali : « Croyants ! celui de « vous qui, en présence de mauvais préceptes suivant « lesquels on agit et de choses répréhensibles vers « lesquelles on attire les gens, blâme tout cela dans son « cœur, celui-là reste indemne de ces mauvaises actions « et n'y a aucune part ; celui dont la langue les blâme, « reçoit de Dieu une récompense et est meilleur que le « précédent ; mais celui qui appuie de l'épée son blâme « pour exalter la parole de Dieu et rabaisser celle du « méchant, celui-là seul a trouvé le chemin de la « conduite droite et fait entrer dans son cœur la lumière « de la certitude (3) »

C'était là, certes, pour des hommes ardents et sincères qui, au nom de Dieu, s'efforçaient de changer la face des choses, mais aussi pour d'habiles aventuriers qui cherchaient à parvenir au pouvoir, un moyen commode de donner une forme religieuse à un mouvement révolutionnaire. *Al-amr bil-ma'rouf* fut la devise avec laquelle on mena des mouvements qui renversèrent des dynasties et en mirent d'autres à leur place. On commence par critiquer la situation qu'impose la dynastie régnante ; puis on prend le sabre, on soulève les masses, et si cela réussit, on arrive au but. L'Oriental se sent toujours opprimé par le pouvoir temporel. Autorité et tyrannie sont pour lui des termes à peu près synonymes. Nulle part ne s'applique aussi bien qu'ici le mot d'Anatole France : « Gouverner, c'est mécontenter ». Or, les personnes pieuses et indulgentes pouvaient bien énoncer des doctrines et des maximes pleines de résignation ;

---

(3) Tabari, II, p. 1086.

mais l'appel de l'*âmir bil-ma'rouf* habile rencontrera toujours des dupes, qui en arriveront bientôt à cette conviction, que rarement quelque mieux s'ensuit.

Cette devise a en fait servi de mot de ralliement à des révolutions dynastiques en Orient, et aussi dans cette Afrique du Nord, qui fut toujours un terrain favorable pour ceux qui veulent fonder un édifice politique sur des bases religieuses. C'est avec cette devise que Yéزيد ben Makhlad ouvre la lutte contre le gouvernement des Fatimites, et c'est à son éclat que s'accomplit toute une suite de mouvements qui ont été racontés par Ibn Khaldoun<sup>(1)</sup>. Aucun d'eux, ni dans ses débuts ni dans ses progrès, n'a eu une aussi large action que le soulèvement qui, en peu d'années, a amené l'expulsion des Almoravides et la fondation du puissant empire almohade en Espagne et dans l'Afrique du Nord.

J'estime qu'il ne faut point écarter l'idée qu'Ibn Toumert puisa ici encore son inspiration dans les idées de Ghazâli, ou qu'au moins il fortifia et excita ses propres penchants par les idées du Maître. Nous avons vu quelle importance Ghazâli attache au fonctionnement de l'*amr bil-ma'rouf wa lnahy 'an al-mounkar*, et avec quelle emphase il le déclare « le pôle le plus important de l'Islam ». L'un des griefs qu'il a à reprocher aux fouqaha, c'est que leurs disputes leur font négliger ce devoir capital et souffrir dans leur entourage immédiat les plus graves infractions à la loi<sup>(2)</sup>. Le faqih du Soûs n'entendait point appartenir à cette catégorie.

Dès l'époque de son séjour à Alexandrie, il se révèle à

---

(1) *Histoire des Berbères*, I, p. 50-52; 97. Conf. Zarkacht, p. 36, dern. l. du texte : *قطع المنكر*.

(2) *Ihya*, I, p. 43 supra.

la population comme un réformateur des mœurs, et son zèle paraît bien lui avoir procuré là quelques désagréables expériences ; dans le navire qui le ramène d'Alexandrie, il se pose à l'égard de ses compagnons de voyage en *ensor morum*, et il joue le même rôle <sup>(1)</sup> dans les villes africaines où il séjourne, avant d'arriver à la résidence des princes almoravides. Dès son arrivée à Fez et à Maroc, il remplit son office dans toute sa plénitude. Il répand les récipients de vin, il brise les instruments de musique sans que le prince ou aucune autre autorité lui ait donné pouvoir « de s'immiscer dans de semblables affaires <sup>(2)</sup> » ; et il se campe de façon brutale en censeur des dames de la cour almôravide qui ne sont point voilées <sup>(3)</sup>. Au point de vue de la loi de l'Islam, il y avait, pour un musulman orthodoxe, bien des sujets de scandale dans le Maghreb des Almoravides. On vendait publiquement du vin sur les marchés, car on était alors et on est resté très large dans l'Afrique du Nord pour l'interdiction du vin <sup>(4)</sup> ; on souffrait que les porcs errassent librement dans les quartiers habités par les musulmans ; contre l'administration aussi, il y avait beaucoup à dire : les biens des orphelins étaient régis déloyalement <sup>(5)</sup> : c'est là d'ailleurs une plainte que dans tous les pays de l'Islam et dans tous les temps, on a élevée contre les cadis et qui fait l'objet d'incessantes épigrammes contre les juges.

Il semble que dès ces débuts de son apostolat, il ait touché aux questions de dogme, et qu'il ait alors signalé

---

(1) Qartàs. *Biog.*, p. 39, 4 av. dern. l.

(2) *Ibid.* p. 40, 6.

(3) Ibn Athir, *Biog.*, p. 17, 3 suiv.

(4) Les preuves en ont été réunies in ZDMG, xli, p. 96.

(5) Ibn Khallikân, *Biog.*, p. 30, *suprà*.

l'état, lamentable à ses yeux, dans lequel les sciences religieuses se trouvaient dans l'empire des Almoravides; en effet, ses biographes relatent fréquemment que dans les localités du Maghreb qu'il traversait, il tenait des conférences scientifiques sur la théologie<sup>(1)</sup>. Il révéla à 'Abd al-Moumen son programme en ces termes: « Destruction  
« du *mounkar*, renaissance de la science et anéantisse-  
« ment des *bida'*<sup>(2)</sup> ». A Maroc, on demande au roi de le mettre à mort: « ce rebelle extravagant détraque,  
« affirme-t-on, la cervelle des gens ignorants; s'il restait  
« plus longtemps dans la ville, il pourrait corrompre les  
« convictions intimes des gens (*aqā'id*); (son enseigne-  
« ment) pourrait se répandre parmi les hommes et  
« prendre racine dans l'âme des masses populaires  
« (*'amma*)<sup>(3)</sup> ». Il résulte des derniers mots de ce texte qu'à cette époque, Ibn Toumert avait presque partout la prétention que les finesses dogmatiques qu'il venait de rapporter d'Orient, avec toutes les *tawilāt* des textes, ne fussent point réservées à une classe privilégiée de penseurs et d'intellectuels, mais qu'elles devinssent le domaine commun des couches les plus vastes du peuple.

Il exerçait son *taghyir al-mounkar* contre la mauvaise dogmatique<sup>(4)</sup>, tout aussi bien et dans le même sens qu'il menait, avec un zèle public, l'agitation contre les manquements rituels et les infractions à la loi. Quand il eut été chassé des capitales de l'empire, son champ d'action se trouva transporté parmi ses contribuables ignorants,

---

(1) Qartās, *Biog.*, p. 39, 5 suiv.; Ibn Khaldoun, *Biog.*, p. 55, 4 av. dern. l.

(2) Marrâkechi, *Biog.*, p. 4, 17.

(3) Qartās, *Biog.*, p. 42, 4 suiv.

(4) Sur le *djihad* obligatoire contre les *moudjassimoun*, v. *Œuvres*, p. 265, 8.

et son agitation prit alors le caractère d'un soulèvement politique contre la dynastie régnante ; alors il se révéla à leurs yeux comme le mahdi annoncé par Dieu pour la fin des temps ; en fait, il ajoutait ainsi la couronne à sa mission d'*amir bil ma'rouf nâhin 'an al-mounkar*, et il disait le dernier mot qui était à dire dans ce système. Car le mahdi représente le summum de l'action menée pour corriger les choses mauvaises de ce monde. Il « remplit de droit et de justice le monde qui jusqu'alors « était rempli d'injustice ». C'est la réalisation suprême de la mission de la communauté musulmane : « ordonner le bien et interdire le mal ».

Nous nous attribuerions en réalité une compétence plus étendue que celle fournie par l'examen historique de la carrière d'Ibn Toumert, si nous voulions donner une réponse ferme à la question de savoir si Ibn Toumert revint dans sa patrie avec le dessein de se poser en mahdi, ou bien si l'adhésion des gens parmi lesquels il prêchait, faisant grandir sans cesse son ambition, lui a enfin inspiré l'idée du mahdisme. Ses biographes sont disposés à admettre la première hypothèse : elle sert de corollaire à la fable qui relate son entretien avec Ghazâli. Ghazâli a bien lu dans les livres de Djafr et des Malâhim les grandes destinées du jeune Maghrébin comme prince de l'Occident. Mais il va même dépasser cette prédiction, car son ambition dépasse les bornes de l'Occident, et un jour, sa petite troupe ira conquérir la Perse et le pays de Roum, sous la conduite du prince, qui, après la mort du *Dadjdjal*, accomplira la prière avec Jésus réapparu dans ce monde<sup>(1)</sup>.

Un fait certain, c'est qu'il développa, chez les Berbè-

---

(1) Marrâkecht, *Biog.*, p. 10, *suprà*.

res, par une gradation insensible, le dessein de combattre la dynastie almoravide. Tant qu'il ne se donne que pour un simple *amir bil-ma'rouf*, il suit les enseignements traditionnels en matière religieuse, et il interdit de verser le sang<sup>(1)</sup>, bien qu'il lui soit difficile de refréner l'antique passion de ses adeptes pour les combats sanglants<sup>(2)</sup>. Mais, dès qu'il a déclaré sa qualité de mahdi désigné par Dieu, il pousse à la guerre et à l'effusion du sang, et des guerriers tombés dans ces combats il fait de véritables martyrs dans le chemin de Dieu<sup>(3)</sup>. Il est *sounna*<sup>(4)</sup> de répandre à son service le sang des ennemis. La guerre est la fonction même du mahdi. Le petit groupe de Maghrébins élus que Dieu a appelés à la conquête du monde et qui doit commencer cette campagne en mettant à mort le Dadjjal<sup>(5)</sup>, ce sont bien ses adeptes. Il y put travailler, grâce à une série de hadiths tendancieux où les musulmans du Maghreb avaient esquissé le grand rôle réservé à leur pays. Ibn Toumert trouva ces documents tout prêts, et il n'est pas besoin de parler dans ce cas de sa « rouerie », pour expliquer qu'il s'en servit afin d'accroître chez ses hommes leur confiance en eux-mêmes, et pour affermir leur conviction qu'ils avaient une haute mission à remplir.

Même après avoir amené à ce point la guerre qu'il dirigeait, il lui garde l'aspect de l'*amr bil-ma'rouf*. C'est toujours le but des guerriers qu'il entraînait « de sai-

---

(1) *Biog.*, p. 12, 4 av.-dern. l.

(2) *Ibid.*, l. 15.

(3) *Ibid.*, p. 13, 7 av.-dern. ; et 18, 5. *Œuvres*, p. 254, 12. Sur le djihad contre les *manâkir*, *ibid.*, p. 267, 3 ss.

(4) *Ibid.*, p. 13, 1 — 5.

(5) Cf. les traditions in *Œuvres*, p. 269.



« gner les Almoravides, ces suppôts de la fausse religion<sup>(1)</sup> ». Sa guerre ne ressemblait point aux autres guerres, où Dieu, pour anéantir des méchants, prend pour instrument d'autres méchants. Les Almoravides avaient, eux aussi, renversé des gouvernements antérieurs, qui avaient agi contre la volonté de Dieu. Dans la guerre du mahdi, c'était par la force du bon que le méchant devait être anéanti<sup>(2)</sup>, et que devait être fondé l'empire de la vérité et du droit.

On connaît, par l'histoire, les succès qu'Ibn Toumert et ses successeurs immédiats remportèrent avec l'aide de leurs bandes de Berbères fanatiques. Les documents, qui forment les sources de cette histoire, parlent beaucoup des moyens astucieux, perfides (*hila, makr*), qu'Ibn Toumert employa envers ses gens pour les gagner à ses desseins et pour éloigner de sa route les suspects<sup>(3)</sup>; il se serait entendu secrètement avec des maîtres fourbes, tels que Wánchezrichi, pour en imposer aux ignorants. Les écrivains qui ont raconté sa vie, n'ont pas manqué de retenir ces traits, répréhensibles au point de vue moral, pour en marquer son caractère. Les plus violents en ce sens sont les écrivains musulmans qui écrivent à une date rapprochée des succès remportés par les Almohades. Hasan ben 'Abd Allah al-'Abbasi, qui écrit en 708 (1308) son ouvrage sur le gouvernement des états<sup>(4)</sup>,

---

(1) *Biog.*, p. 12, 4 av.-dern. l.

(2) Les antithèses d'*Œuvres*, p. 246, 1 ss. sont la paraphrase d'une formule de hadith, *Mousnad Ahmed*, I, p. 387, infra : أن الله عز وجل لا يهجو السييء بالسييء ولكن يهجو السييء بالمحسن أن الخبيث لا يهجو الخبيث

(3) *Biog.*, 21; 26, 6; 28, 11 s.; 32, 1; 44, 4 av.-dern.; 50, 8.

(4) *Athâr al-ouwal fî tartîb al-douwal* (en marge du *Tarîkh al-khoulafâ*, de Sôyoutî), le Caire. *Meimeniya*, 1305. La date, p. 53;

relate la vie et les succès d'Ibn Toumert comme un bon exemple de ce que l'hypocrisie et les faux semblants de l'*amr bil-ma'rrouf* peuvent cacher de pure ambition, et du pouvoir que l'emploi de telles apparences peut donner d'amener à soi les masses et de produire des bouleversements politiques. Certaines des biographies contenues dans la présente édition renferment plus d'un jugement sévère sur le caractère du mahdi, bien que son zèle religieux semble d'ordinaire en imposer à leurs auteurs (3) ».

## I. GOLDZIHÉ,

*Traduit de l'allemand par GAUDEFROY-DEMOMBYNES, secrétaire de l'École des Langues orientales de Paris.*



---

notre passage est p. 61-63. Il est digne de remarque que l'auteur, en 708 (1308), dit encore : *واستقر الملك في عقبه الى الان* comme si les Almohades régnaient encore de son temps.

(3) Le même jugement est porté par des historiens modernes, Aug. Müller, *Der Islam im Morgen — und Abendlande*, II, p. 642. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, trad. Chauvin (1879), p. 373.

# APPENDICES

---

## I

### DEUX IBN TOUMERT

---

Il ne faut pas confondre avec l'initiateur du mouvement almohade, un écrivain portant le même nom, et auteur d'un ouvrage de théologie et de philosophie naturaliste intitulé *كنز العلوم ودر المنظوم في حقائق علم الشريعة* و *ودقائق علم الطبيعة*; le catalogue de la bibliothèque khédiviale du Caire, qui possède plusieurs exemplaires de cet ouvrage, en désigne l'auteur sous le nom de *Mohammed ben 'Abd Allâh Ibn Toumert* (1). Les divers manuscrits ne sont point d'accord sur le nom du père de l'auteur; ils l'appellent tantôt 'Ali, tantôt Mohammed, tantôt Mahmoud (2). Brockelmann y voit avec raison l'auteur *andalous Mohammed ben 'Ali Ibn Toumert*, mort en 391 hég.; il n'en place pas moins, et après lui

---

(1) Catalogue du Caire, t. vi, p. 101. 183; vii, p. 668.

(2) Houdas-Basset: *Mission scientifique en Tunisie*, p. 49; Flügel: *Katalog der Wiener Handschriften*, n° 21. 22.

M. Huart, le *Kanz al-<sup>c</sup>ouloum* parmi les productions littéraires du mahdi, qui est d'environ cent trente ans plus jeune<sup>(1)</sup>.

La confusion entre les deux Ibn Toumert a été tout d'abord occasionnée par ce fait que le *Kanz al-<sup>c</sup>ouloum*, qui roule en entier sur des questions de çoufisme<sup>(2)</sup> et qui aboutit à un exposé de théorèmes de mystique et de kabbale<sup>(3)</sup>, renferme dans sa partie dogmatique une protestation énergique contre la conception anthropomorphique de la divinité. Dans le quatrième chapitre, par exemple, l'auteur commente ainsi le passage du Coran, sour. 53, v. 9 et 10 :

بكل من اعتقد لله تعالى هذه الصغيات يعنى مجسما بانما هو  
 مشرك بالله كابر به غير منزله لله في عقيده خارج في مذهبه عن  
 الشريعة واكفيفة<sup>(4)</sup>

De semblables jugements rendent possibles, après un examen superficiel, l'identification de l'auteur avec le mahdi des Almohades. Comme l'on a établi un rapprochement entre ce dernier et les connaissances de

(1) *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 401, conf. *ibid.* 238. Huart, *Littérature arabe*, p. 251. J'ai déjà indiqué cette question dans mon article : *Goettinger Gel. Anzeigen*, 1899, p. 465.

(2) Dans le premier chapitre, il explique la différence entre حفيفة et شريعة. Le savoir a trois degrés : a) العلم ; b) المعرفة ; c) المشاهدة ; à ces trois degrés correspondent les trois degrés de la perfection religieuse : a) الاسلام ; b) الايمان ; c) الاحسان.

(3) Le cinquième chapitre : في استخراج العلوم الغامضة بسر الطبيعة , contient : a) الطب ; b) الكيمياء ; c) السيمياء ; d) تفويم علم العال والنجر ; e) الشمس والقمر.

(4) Je dois communication de ces extraits à la complaisance de mon ami, M. le professeur Vollers, qui, en mai 1892, alors directeur de la bibliothèque khédiviale, a bien voulu répondre à mes questions en m'adressant une ample description des manuscrits du *Kanz* qui se trouvent au Caire.

Djafr et autres arts cabbalistiques<sup>(1)</sup>, on a pu aussi regarder les parties cabbalistiques du *Kanz*, comme l'œuvre du mahdi.

Mais il est clair que l'œuvre d'Ibn Toumert l'Andalous n'a rien de commun avec le mahdi du Maroc. L'élément berbère, commun à leur nom, Toumert, ne suffit point à motiver l'hypothèse de Flügel, selon laquelle l'auteur du *Kanz* appartiendrait au moins « à la même « famille que le fondateur des Almohades ».

## II (2)

C'est à titre de curiosité que je veux noter une relation de Abû Muhammed al-Râmahurmuzi, dans son traité : المحدث العاصل بين الراوى والواعى , qui pourrait servir d'illustration aux faits signalés dans notre texte. D'après cette relation, ce serait Mâlik ben Anas même, qui aurait donné à ses deux neveux le conseil de ne point s'occuper beaucoup du *hadith* et de préférer l'étude du *fiqh* : ارا كما تحبان هذا الشأن وتطلبانه (يعنى الحديث) : .... فان احببتما ان تنتبعا وينبغ الله بكما بافلا منه وتبفها . Damiri, s. v. حمام , I, p. 267 (éd. de 1284). Quelques *fouqaha*, dans la glorification de leur discipline, allaient même jusqu'à dire qu'il vaut mieux étudier le *fiqh* que connaître par cœur le texte du Coran : وتعلم علم الفقه اجصل من حفظ كل الفروان لان تعلم الفقه فدر الكفاية فرض عين وهو

(1) *Biog.*, p. 4, 5 s.

(2) Voir ci-dessus, p. 26 s.

أولى فال عم ما عبد الله بشيء أبطل من بغيره في الدين وقال أيضا  
ان كل شيء عمادا وعماد الدين البغفه *Kitáb al-Karâhiyat*, Ms.  
arabe de la Bibliot. ducale de Gotha, n° 1001, fol. 9, v°.

### III

Le précepte attribué à ‘Ali : لا تعرفوا الكف بالرجال : اعرفوا الكف تعرف الرجال et cité plus haut <sup>(1)</sup>, se retrouve dans Djâhiz, *Bayân*, éd. du Caire, II, p. 112, 3 infra. Autres passages de Ghazâli où il se réfère à cette sentence : *al-Qistâs al-Mustaqîm*, p. 83, 5. Nous la trouvons aussi dans son *Mizân al-‘amal*, traduction en hébreu d’Abraham ben Chasdaï (מאזוני צדק) éd. Goldenthal, Leipzig, 1839), p. 166 avant dern. Cf. Ibn Falaquera, *Ma‘alóth*, éd. Venetianer, p. 15, 12 ; *Ibn Kaspi*, éd. Last, II, p. 71, 1.



---

(1) P. 75, note 3.

## CORRIGENDA

---

Page 16, 3 av. dern., lisez : المعروفة بوفى زحل

— 32, 8 l., lisez : gharâ'ib

— 42, 3 l., lisez : Nasâ'i

— 53, 15 l., lisez : 'aqli

— 61, note 1, lisez : hâ'irîn

— 64, 14 l., lisez : *Douwâd*





UNIVERSITY OF CHICAGO



24 631 081



BP

586278

161

Goldziher

G65

Mohammed

16n

Toumest.

Avrami

for use

DEC 17 1966

12-20-33

May 7 '43

h. Jzcedani

Robert

May 10 '43

No 28 51

Del 19 51

Ap 25 '52

J. Nijje Ag 19 '52

Ag 9 '63

MAR 1964

MRG '64

Butterworth

NOV 17 1966

DEC - 6 1966

JAN 10 1968

FEB - 3 1968

H. Fracklin

JUL 12 1968

RENEWED FEB 22 '68

RENEWED APR 14 '68

RENEWED APR 4 '68

RENEWED APR 25 '68

RENEWED MAY 17 '68



RENEWED JUN 7 '68

OVERDUE JUL 1 '68

MAR 18 1969

H. Fradken

MAR 24 1969

UNIVERSITY OF CHICAGO



24 631 081